Augustinische studien

Hermann Reuter

Digitized by Google

· FROM · THE · LIBRARY · OF ·
· KONRAD · BURDACH ·

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII

EX LIBRIS

Digitized by Google

Augustinische Studien

von

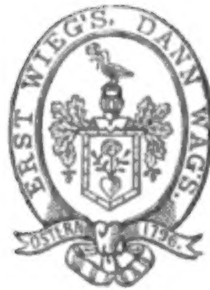
Hermann Reuter.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1887.

Augustinische Studien

von

Hermann Reuter.



Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1887.

Den einstigen Jüngern,

den lieben Freunden

D. Theodor Brieger,
ordentlichem Professor der Theologie an der Universität in Leipzig

D. Theodor Kolde,
ordentlichem Professor der Theologie an der Universität in Erlangen

D. Paul Tschackert,
ordentlichem Professor der Theologie an der Universität in Königsberg.

in Erinnerung an vergangene Tage

gewidmet

Ostern 1887.

Vorwort.

Die ersten fünf Studien, welche bereits in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte gedruckt worden, die erste Bd. IV, S. 1—43, die zweite ebendaselbst S. 204—260, die dritte ebendaselbst S. 506—548, die vierte Bd. V, S. 349 bis 386, Bd. VI, S. 155—192, die fünfte Bd. VII, S. 199—256, Bd. VIII, S. 124—187, sind überarbeitet, verbessert, an zwei Stellen (S. 234, Anm. 2 über den Ursprung des Donatismus, S. 350 bis 355 Hypothese über die Gründe des Schwankens in der Lehre von der Repräsentation der Kirche) erweitert, im wesentlichen aber dieselben geblieben. Die sechste und die siebente erscheinen hier zum erstenmale.

In der Überschrift der letzten Studie S. 478 bitte ich das kleine, aber sehr ernst gemeinte Wörtchen „Zur" nicht zu übersehen. Dasselbe hat den Zweck von vornherein Erwartungen abzuweisen, welche etwa gehegt werden möchten, welche aber nicht erfüllt werden sollen. Ich weifs es ja, dafs das Thema, welches hier angekündigt worden, in viel umfassenderer Weise gelöst werden könnte, abgesehen von der erwähnten Klausel gelöst werden

müfste. Ich aber habe dasselbe nur innerhalb scharf gezogener Grenzen zu lösen versuchen wollen.

Indem ich dem Herrn Cand. Mirbt hierselbst, der wahrscheinlich schon im nächsten Jahre die erste Frucht seiner selbständigen kirchenhistorischen Forschung publicieren (s. S. 508) wird, für die Treue, mit welcher er mich bei der schwierigen Korrektur unterstützt hat, meinen wärmsten Dank sage, übergebe ich die nachfolgenden Bogen nicht sowohl der Nachsicht der Leser, als der gerechten Kritik der Forscher. Nur dann, wenn diese geübt, nicht aber das lediglich wiederholt wird, dessen Unhaltbarkeit darzuthun ich unternommen habe, — nur wenn diesen mühevollen Studien nicht mühelose Behauptungen, sondern (wie ich vermute) nicht ohne alle Mühe beizubringende Beweise entgegengestellt werden: kann die S. 3 ausgesprochene Absicht — und diese ist doch eine gute — erreicht werden. Nicht darauf kommt es an, ob ich recht behalte oder andere recht behalten, — nicht um die Interessen irgendwelcher Personen, nicht um aufserordentliche „Entdeckungen" handelt es sich, sondern um die streng methodische Begründung der Wahrheit der aus allseitiger Verwendung des Quellenmaterials erwachsenen Resultate [1]), wenn die Kirchengeschichte auch nur auf diesem Ge-

1) Diejenigen, welche ich gefunden habe, sind S. 100—105, 150—152, 228—230, 355—358, 474—478 zum Zwecke der Erleichterung des Gebrauchs des Buches in kurzen Thesen formuliert. Dieselben sind der Art, dafs sie das ursprünglich beabsichtigte, dann aber als unnötig erkannte detaillierte Inhaltsverzeichnis ersetzen.

biete gefördert werden soll. Dafs wir es in der Forschung schon bisher so herrlich weit gebracht haben, wird freilich in so oder anders lautenden Phrasen oft erklärt, aber keineswegs ebenso oft durch die That bewiesen.

Göttingen am 1. Ostertage 1887.

D. H. Reuter.

Inhalt.

Berichtigungen.

S. 3, Z. 22 v. o. lies: im Zusammenhange mit seinem System.
S. 190, Anm. 4, Z. 2 v. u. statt in quae lies: in qua.

Der Fortschritt der Dogmengeschichte als Wissenschaft ist nach meinem Dafürhalten nicht weniger durch die Produktion eigentümlich dogmatischer und religionsphilosophischer Gedanken als durch die Steigerung der historischen Forschung bedingt. Die letztere reicht keineswegs dazu aus, denselben zu beschleunigen. Denn der, welcher lediglich als kritischer und kombinatorischer Historiker das Quellenmaterial durcharbeitet, vermag weder den Wert der dogmengeschichtlichen Gröfsen richtig zu schätzen, noch den Zusammenhang einer historischen Reihe zu begreifen. Er sieht vieles gar nicht, weil er das Auge nicht mit dem spezifisch geeigneten optischen Werkzeuge bewaffnet hat. Dagegen haben Theologen, welche vornehmlich dogmatisch interessiert waren und sind, auf dem bezeichneten Gebiete Dinge entdeckt, welche dem reinen Historiker verborgen blieben. Ja, es sind von ihnen bisweilen Ansichten ausgesprochen worden auf Grund einer ungefähren Kenntnis der Überlieferung, welche für die Historiker mächtige Impulse geworden, — die Resultate derselben gewissermafsen anticipiert haben. Nichtsdestoweniger waren selbst in diesen aufserordentlichen Fällen die streng methodischen Untersuchungen, scheinbar ein Nachträgliches, doch erst das Mittel, die historische Wahrheit sicherzustellen. Anderseits sind mehr als einmal durch eben diese geistvolle Gedanken, anziehende und blendende dogmatische Konstruktionen als Täuschungen aufgezeigt worden. Und dazu wird auch wohl in Zukunft Gelegenheit genug gegeben werden. — Mit unerbittlicher

Strenge mufs die kritische Forschung, prinzipiell mifstrauisch gegen alle Eintragungen, auf den historischen Beweis dringen. Wo dieser fehlt, ist jede Behauptung jener Art ein dogmatisches Vorurteil, welches in unserer Disziplin keine wissenschaftliche Geltung haben kann, ein lediglich autoritätsmäfsiger Satz, der, je geistvoller er klingt, einer desto schärferen Kritik unterworfen werden mufs. Nichtsdestoweniger gehen dergleichen nur zu häufig von einer wissenschaftlichen Generation auf die andere über. Dieser Eventualität wollen diejenigen vorbeugen, welche das Überkommene als ein veraltetes zu betrachten nur zu sehr geneigt und darum möglichst Neues auszumitteln bemüht sind. Nun ist es ja selbstverständlich, dafs jeder echt wissenschaftliche Fortschritt eine neue Erkenntnis eröffnet. Allein keineswegs ist immer das Neue, Ungewöhnliche darum das Wahre; ebenso wenig das, was ein Historiker durch eigentümliche Forschung als ein Neues gefunden zu haben meint, durchweg in der That ein Neues. Es kommen Fälle vor, in welchen angebliche Neuerungen als Wiederholungen des längst von einem früheren Historiker Erforschten dem tieferen Kenner offenbar werden. Wie vieles noch zu erforschen, wie viel Neues aufzufinden sei, sowohl in noch nicht benutzten als in bereits benutzten Quellen, davon glaube auch ich eine gewisse Vorstellung zu haben. Allein wie bedeutend sind doch die schon vorhandenen Leistungen auf dem dogmengeschichtlichen Gebiete! — Diese mufs schlechterdings derjenige kennen, welcher das Recht sich erwerben will, die seinigen als Entdeckungen zu bezeichnen [1]). Diese zu machen ist

1) Die Illusion von dem fortwährenden Fortschritt der modernen Wissenschaft hat meines Erachtens in einem speziellen Falle Eichhorn mit Erfolg zerstört in seiner (Halleschen) Dissert. Athanasii de vita ascetica testimonia collecta 1886: was zu meiner Freude anerkannt ist auch von Harnack, Theologische Litteraturzeitung 1886, Nr. 17, S. 391. „Der Verfasser vorliegender Schrift zeigt — und das halte ich für sehr verdienstlich —, dafs man auch heute noch bei den alten Benedictinern in die Schule gehen mufs, wenn man sich auf die Höhe der Forschung begeben will, d. h. dafs von den Modernen in den Athanasius betreffenden litterargeschichtlichen Fragen wenig zu lernen ist.“

doch schwieriger, als man hier und da zu meinen scheint. Und selbst dann, wenn es dazu wirklich kommt, ist in den bei weitem meisten Fällen von anderen uns in dem Grade vorgearbeitet, dafs das bezügliche Verdienst sich einigermafsen einschränkt. Wir verdanken denen, welche vor uns geforscht haben, meistens unmittelbar oder mittelbar so vieles, dafs ich denken sollte, selbst diejenigen, welche den Anspruch auf Anerkennung ihrer Forschungen als bahnbrechender zu erheben befugt zu sein meinen, müfsten doch das Relative dieses Prädikats einräumen.

Diese Gedanken haben sich mir bei Ausarbeitung der „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter“ und auch in jüngster Zeit aufgedrängt, in der ich zur Lektüre eines meiner Lieblingsschriftsteller Augustin zurückgekehrt bin. Durch die neueren Erörterungen seines Lehrbegriffs von der Kirche besonders auf dieses Kapitel aufmerksam, aber an der unbedingten Richtigkeit mancher Urteile irre geworden, begann ich eine Reihe Augustinischer Schriften selbständig zu durchforschen, ausschliefslich darauf bedacht, das Verständnis durch stetige Berücksichtigung der in der Geschichte des Lebens wirkenden Motive mir zu sichern und dessen Bedeutung im Zusammenhang seines Systems auszumitteln. Die längere Beschäftigung hat in dem Grade anziehend gewirkt, dafs ich mich gedrungen fühlte, die Untersuchung auch auf andere Kapitel auszudehnen. So entstanden nach und nach die Studien, welche ursprünglich für die Zeitschrift für Kirchengeschichte bestimmt und in derselben gröfstenteils abgedruckt, von mir überarbeitet und vermehrt nunmehr in dieser Form den Fachgenossen abermals dargeboten werden. Diese wollen dieselben lediglich als an sie selbst gerichtete Fragen beurteilen, ob etwa die ausgewählten Probleme so gelöst werden können, wie sie hier zu lösen versucht sind.

Nicht sowohl zu belehren, als bessere Belehrungen anderer zu veranlassen, ist der Zweck der Publikation.

I.

Die Lehre von der Kirche und die Motive des pelagianischen Streits.

Dafs Augustin unmittelbar nach den Tagen der Bekehrung diese zum Gegenstand der Reflexion gemacht haben sollte, ist schon aus psychologischen Gründen unwahrscheinlich. Prozesse dieser Art üben wohl thatsächlich eine das weitere innere Leben durchziehende Nachwirkung aus; aber zu einer kritischen Analyse des eigenen Selbstbewufstseins, einer dogmatischen Schätzung der in solchen Erlebnissen zusammenwirkenden Potenzen, zu einer diesem Interesse entsprechenden schriftstellerischen Darlegung pflegen die Beteiligten sich nicht aufgefordert zu fühlen. Weder von Paulus, noch von Luther, noch von Calvin ist das bekannt. Wohl aber könnte man zu der Erwartung berechtigt zu sein scheinen, dafs Augustin die überwältigende Macht der Gnade in religiösen Bekenntnissen sofort gefeiert haben werde. Indessen auch von dergleichen wissen wir nichts. Es wäre irreführend, wollte man die Konfessionen als die Quelle bezeichnen, aus welcher man zu dem Ende zu schöpfen habe. Denn diese enthalten nicht die Selbstbetrachtungen, welche er wirklich im Jahre 387 angestellt haben mag, sondern zeigen uns, wie er die dereinst etwa angestellten später auffafste. Wohl hatte Augustin unmittelbar nach dem Termin der Konversion das Bedürfnis, sich zu klären, aber inbezug auf ganz andere Fragen als über die, welche die Lehren von der Sünde, von dem Verhältnis der Freiheit zur göttlichen Gnade betreffen. Die

Bücher *contra Academicos, de vita beata, de ordine* beschäftigen sich mit Problemen, welche diesen dogmatischen Lehrstücken nicht angehören. Selbst die *Soliloquia* [1]) berühren jene nicht. Zwar kommt hier sogleich im Anfange [2]) das Gefühl der unbedingten Bedürftigkeit, die Erfahrung von der Begnadigung zu Worte —, ja wir lesen Stellen, welche sogar die Gedanken des späteren (prädestinatianischen) Systems vorwegzunehmen scheinen; aber es wäre nach meinem Dafürhalten ein arger Mifsgriff, wollte man Gebetsworte dieser Art zur Ausmittelung der wissenschaftlichen Theorie verwenden. Man mufs die Sprache der selbsterlebten Religion kennen, wenn man diese Sätze verstehen will. Das sind keine dogmatische Formeln, welche einem System der Gnadenlehre angehören — kein Material, aus welchem ein solches aufgebaut werden sollte. Unser Autor wurde damals von ganz anderen Interessen bewegt. Bedenken, welche dem gläubigen Christen fremd sind, Skrupel inbetreff des Wesens der Seele [3]), der Unsterblichkeit [4]), quälten diesen Katechumenen der katholischen Kirche.

Erst die Bücher *de libero arbitrio* (angefangen in Rom 389) berühren stellenweise die oben erwähnten Aufgaben. Aber nicht das Bedürfnis, sich über die Bedingungen des Gnadenstandes eine Theorie zu bilden, hat Augustin in jener Zeit zur Entwicklung der hierher gehörenden Gedanken veranlafst; sondern die Not, welche ihm und anderen die Angriffe der Manichäer auf die Freiheit des Willens, deren Lehren von dem Wesen des Bösen machten [5]). Hier kommt er bekanntlich zuerst auf die Erbsünde zu sprechen, aber

---

1) De dono perseverantiae cap. XXI, § 55, tom. XIV, 1058. Retract. lib. I, cap. IV.

2) Soliloq. lib. I, cap. I, § 3. 5. August. Op. Ed. tertia Veneta Bassani tom. I, 430.

3) De quantitate animae Op. tom. I, 490. De vita beata § 7 Op. tom. I, 357.

4) Soliloq. lib. II, cap. XIII, § 29. De immortalitate animae Op. tom. I, 470.

5) Retract. lib. I, cap. XI.

nur um in ihr ein Erbübel [1]) zu beklagen; ebenso auf die Gnade, aber in einer Weise, dafs späterhin die Pelagianer [2]) auf die bezüglichen Stellen gegen ihn selbst sich zu berufen ein teilweises Recht hatten. Indessen von dem materiellen Gehalt der damaligen Lehre sehe ich hier ab, um desto nachdrücklicher daran zu erinnern, dafs alle jenen Fragen gewidmete Untersuchungen im Zusammenhange dieser Schrift nach des Verfassers eigenem Geständnisse [3]) ein durchaus Nebensächliches waren. Dieser war selbst in den Jahren, in welchen er der Kirche zu dienen anfing — das zweite und dritte Buch wurde von ihm als Presbyter abgefafst [4]) —, nicht sofort darauf bedacht, sich eine irgendwie systematisch geartete Erkenntnis der Natur der erwähnten dogmatischen Begriffe zu verschaffen. Erinnerungen an die grofse Thatsache seines inneren Lebens scheinen seine Gedanken nicht geleitet zu haben. Aber auch die Frage nach der Kirchenlehre [5]) über Sünde, Freiheit und Gnade beschäftigte, wie man vermuten darf, den jüngst geweiheten katholischen Priester nicht [6]). Freilich diese brauchte er nicht erst durch

---

1) De libero arbitrio lib. III, cap. XIX, § 53. 54; cap. XX, § 55. 56. 57; cap. XXIII, § 68.

2) Cf. Retract. lib. I, cap. XI, § 3. 4. Vgl. de dono perseverantiae cap. XXI, § 55, tom. XIV, 1058. Quamvis neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur, nisi in iis, in quibus me non errasse perspexerit. Nam propterea nunc facio libros, in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec me ipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrem, sed proficienter me existimo Deo miserante scripsisse, non tamen a perfectione coepisse, quando quidem arrogantius loquor quam verius, si vel nunc duo, me ad perfectionem sine ullo errore scribendi jam in ista aetate venisse etc. Cf. de praedestinatione Sanctorum cap. III, § 7. 8 l. l. 984. 985.

3) Cf. Retract. lib. I, cap. XI, § 2. 5. 6. — Vgl. die interessante Stelle contra Julian. lib. VI, cap. XII, § 39, tom. XIII, 844 E F. Exstant libri, quos adhuc laicus *recentissima mea conversione* conscripsi, etsi nondum sicut postea sacris literis eruditus, tamen nihil de hac re jam sentiens et ubi disputandi ratio poposcerat dicens nisi quod *antiquitus* discit et docet *omnis* ecclesia (!).

4) Retract. lib. I, cap. XI. Anfang.

5) S. Anm. 3 Ende.

6) S. Anm. 3.

gelehrte Forschungen auszumitteln; die Tradition verkündigte dieselbe nach katholischer Voraussetzung damals, wie späterhin. Aber während Augustin demnächst darauf bezügliche Beweise beibrachte, hat er in früherer Zeit an dergleichen nicht gedacht. Und während er der formellen Autorität der Kirchenlehre immer folgte, folgen wollte, wurde doch deren Inhalt von ihm vor dem Jahre 397 in Wahrheit anders verstanden, als nach demselben — weil seine eigenen Lehrgedanken andere geworden waren [1]). Dagegen eine sich selbst gleiche, inhaltvolle Kirchenlehre war nicht vorhanden.

Die Änderung ist eine Thatsache, welche erklärt sein will. Sie setzt ein gesteigertes dogmatisches Interesse an den in Rede stehenden Gegenständen voraus; aber wodurch dasselbe erregt sei, ist eben zweifelhaft. Man ist geneigt gerade inbezug auf Augustin innerliche Prozesse als Motive neuer Gedankenproduktionen anzunehmen. Indessen von solchen ist uns in diesen Jahren nichts bekannt. Auch habe ich Stellen, welche für ein sich regendes persönliches Bedürfen zeugten, nicht ausmitteln können. Wohl aber erfahren wir [2]), daſs Augustin als Presbyter im Jahre 396 (?) in Gemeinschaft mit Freunden den Brief an die Römer las und die bei dieser Gelegenheit aufgeworfenen Fragen mündlich beantwortete, aber die Antworten in schriftlicher Darlegung zu wiederholen veranlaſst ward. Das geschah in der *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* [3]), welche beweist, daſs ihm schon damals, als die gemeinschaftliche Lektüre verabredet ward, der Lehrgehalt derselben geläufig gewesen sein müsse. Auch läſst sich nicht verkennen, daſs in dieser Schrift bereits Sätze [4]) des zweiten Systems vorbereitet werden. Aber daneben finden wir doch auch

1) Vgl. Dieckhoff, Augustin's Lehre von der Gnade, Theologische Zeitschrift, herausg. von Dieckhoff und Kliefoth, I, 18.

2) Retract. lib. I, cap. XXIII, Op. tom. I, 38.

3) Op. tom. IV, 1195.

4) Exposit. quarundam propositionum ex ep. ad Rom. § XVIII, tom. IV, 1198 I, § XXI, 1199 A, § XXXV, 1201 D.

andere [1]), welche, aus der ersten Lehrperiode überkommen, unverändert geblieben sind. Überdies ist die ganze Behandlung eine sehr aphoristische [2]). Freilich verfolgte er den Plan, das ganze apostolische Schreiben zum Gegenstande der Interpretation zu machen; aber zur Ausführung ist er nicht gebracht. Der Verfasser kam nur dazu, einen ersten Anfang [3]) dazu zu machen. Der Eindruck der Schwierigkeiten war so gewaltig, dafs er den Mut verlor, die Arbeit fortzusetzen. Er mochte wohl das Bedürfnis fühlen, seine Gedanken über die in dem Römerbriefe vorliegenden Probleme zu klären, aber es war noch nicht das übermächtige in ihm geworden. Er konnte in dieser Zeit die Befriedigung desselben noch abweisen, um der Lösung leichterer Aufgaben [4]) sich zuzuwenden. Diese standen neben jener anderen als Gröfsen gleichen Wertes. Die Unruhe des eigenen Suchens quält ihn noch nicht. Das erkennen wir aus dem *liber de quaestionibus octoginta tribus* [5]). Darin sind die einzelnen Abhandlungen, welche durch Anfragen christlicher Brüder seit der Wiederankunft in Afrika veranlafst waren, in der Zeit des Anfangs seines Episkopats gesammelt und zum Zweck der Erleichterung des Gebrauchs mit Nummern versehen [6]). Die ursprüngliche Abfassung gehört also sehr verschiedenen Jahren an. Dasjenige, in welchem die auf die erwähnten Lehrkapitel bezüglichen Traktate *Quaestio* LXVI etc. *Quaestio* LXVIII [7]) geschrieben sind, ist gar nicht zu berechnen. Allein man mufs geneigt

---

1) S. z. B. ib. § XLIV, 1204 C.

2) S. z. B. über Röm. 6, 12, § XXIX.

3) Epistolae ad Romanos inchoata expositio Op. tom. IV, 1225. Retract. lib. I, cap. XXV. De praedestinatione Sanctorum, cap. III, § 7. 8, tom. XIV, 984. 985. Quo praecipue testimonio (1 Korinth. IV, 7) etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem, putans fidem, qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis et per illam nos impetrare Dei dona etc. Neque enim fidem putabam Dei gratia praeveniri etc.

4) Retract. lib. I, c. XXVI.

5) Op. tom. XI, 309.

6) Retract. lib. I, cap. XXVI.

7) Op. tom. XI, 361. 371.

sein zu kombinieren, dafs beide später zustande gekommen seien als die oben erwähnte *Expositio*. Denn dort finden wir statt unvollständiger Glossen bereits zusammenhängende dogmatische Erörterungen. Punkte, welche in der *Expositio* entweder gar nicht oder doch kaum berührt waren, sind bereits in verhältnismäfsiger Weitläufigkeit behandelt. Zum erstenmale, wenn ich nicht irre, lesen wir hier [1]) die seitdem so oft wiederholte Erklärung der Stelle Röm. 6, 12, die Darlegung der Lehre von der sündigen Menschheit als der *massa perditionis* [2]), von der Verdammnis der in Adam Gefallenen [3]). Dagegen sind bekanntlich die Aussagen von dem Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade noch nicht frei von Widersprüchen [4]). Aber diese beunruhigen, so weit sich aus der litterarischen Arbeit auf die Stimmung des Schriftstellers schliefsen läfst, denselben nicht. Ihm ist es bekannt, dafs das neunte Kapitel des Römerbriefes Gegenstand lebhafter Debatten geworden [5]). Gewisse Unfromme urteilen, der Apostel habe die Worte Röm. 9, 20 geschrieben im Bewufstsein des Unvermögens, die Einwendungen der Gegner zu widerlegen. Statt die versuchte Beweisführung zu Ende zu führen, sei sie von ihm abgebrochen. Häretiker dagegen citieren auch diese Stelle, um ihre Zeitgenossen von den Interpolationen des Textes der neutestamentlichen Bücher zu überführen. Endlich giebt es fromme Bibelleser, welche nicht wissen, was sie beiden Classen von Leuten erwidern sollen. Indessen Augustin befindet sich keineswegs in Verlegenheit; er läfst sofort eine Zurechtweisung folgen, welche den Ton der Zuversichtlichkeit anschlägt, aber die darum doch nicht eine klare Entscheidung giebt.

---

1) Ib. 363. Quaestio LXVI, § 4. Vgl. die frühere Lehre über den Zustand nach dem Fall im Unterschiede von dem Zustande vor dem Fall de vera religione cap. XLVI, § 88. 89.

2) Quaestio LXVIII, § 4, tom. XI, 374; cf. ib. § 1, 373.

3) Quaestio LXVIII, § 3, 373 B.

4) S. S. 10 Anm. 6.

5) Quaest. LXVIII, § 1, Op. tom. I, 371.

Die Schwankungen erhielten sich und erregten demnächst peinlichere Skrupel. Um sie zu lösen, also nunmehr um ein durchaus persönliches Bedürfnis zu stillen, vertiefte er sich zum drittenmale in den Römerbrief und begann bereits die hin- und herwogenden Gedanken schriftlich zu fixieren [1], als er von Simplicianus, Bischof von Mailand, eine Zuschrift erhielt, welche ihn ausdrücklich über den Sinn des siebenten Kapitels befragte. Sie nötigte den Verfasser zu einer Überarbeitung des ersten Entwurfs [2]; aber diese ist doch nichts weniger als ein fertiges harmonisches Bekenntnis geworden, vielmehr ein Denkmal des Kampfes widerstrebender Gedanken. In keiner andern Schrift des grofsen Mannes ist uns in dem Grade wie in dem ersten Buche der *Quaestiones ad Simplicianum* [3]) die werdende Überzeugung, das Ringen nach Gewifsheit zur Anschauung gebracht. Die Erkenntnisse sind nicht, sie werden produziert, nicht in kontinuierlichem Fortschritt, sondern in den Wirren des dialektischen Suchens, welches endigt mit dem Finden der prädestinatianischen Gnade [4].

Seitdem ist wenigstens das Schema [5] der zweiten Lehrform ausgemittelt. Wenn dessenungeachtet Spuren der Nachwirkungen [6] der ersten nicht blofs in diesen *Quaestiones*, sondern sogar in antipelagianischen Schriften sich zeigen: so ist das gerade der augenscheinliche Beweis dafür, dafs Augustin's Gnadenlehre sich völlig unabhängig [7] von dem

---

1) Op. tom. XI, 411 A. Et illa quidem, quae de Paulo apostolo dissolvenda proposuisti, jam a nobis erant utcumque discussa literisque mandata.

2) Ib. Sed tamen eadem ipsa verba apostolica — — cautius attentiusque rimatus sum.

3) Op. tom. XI, 411—440. Dieckhoff a. a. O.

4) Retract. lib. II, cap. I, § 1. De praedest. Sanctorum, cap. IV.

5) De dono perseverantiae, cap. XXI.

6) S. z. B. de spiritu et litera, cap. XXXIII, § 57; Op. tom. XIII, 145; cf. XXXI, § 53, de peccatorum meritis lib. II, cap. V, § 6; Nitzsch, Grundrifs der Dogmengeschichte I, 381.

7) De dono perseverantiae, cap. XX, § 52 (— multum miror eos dicere nec attendere — ut de aliis hic taceam — ipsos libros nostros et antequam Pelagiani apparere coepissent, conscriptos et editos

pelagianischen Streite entwickelt hat. Jene, wie die von der Erbsünde war im wesentlichen bereits fertig, als dieser begann. Hier ist des Autors Selbstbeurteilung ganz in Übereinstimmung mit den Thatsachen.

Daran erinnere ich nur, um das Urteil zu erhärten, dafs die erwähnten Lehrartikel in seinem dogmatischen Denken eine durchaus selbständige Bedeutung haben, ihre Genesis in keiner Weise zu erklären ist aus dem Interesse an dem Dogma von der Kirche.

Dieses hat ebenso wenig als das von der Sünde und der Gnade die Reflexion Augustin's in der ersten Zeit in Anspruch genommen. Und doch hatte der Eindruck, den die Majestät des katholischen Kirchenwesens [1]) auf ihn machte, das Bedürfnis einer alles so entscheidenden Autorität, wie sie in demselben ihm offenbar geworden war, ebenso viel Anteil an der Beschwichtigung der Revolution seines Innern, als die Gnade, welche er in der Bekehrung erfahren haben will. Ist das der Fall, so wird es begreiflich, dafs er in den oben berücksichtigten Schriften über den Begriff der Kirche schweigt. Nicht sowohl die dogmatische Natur derselben kam damals in Betracht als die Bedeutung, welche sie für die Vergewisserung von der Wahrheit hat. Augustin hatte seit dem Augenblick, in welchem er entschlossen war, die katholische Taufe zu begehren, nicht aufgehört, der religionsphilosophische Denker zu sein, welcher er bisher gewesen war. Ja ihn verlangte, das sich Beugen vor jener supranaturalistischen Macht nicht etwa mit Verzichtleistung auf alle rationelle Kritik, sondern unter Anwendung derselben

---

et videre quam multis eorum locis futuram nescientes Pelagianam haeresim caedebamus etc.) — cap. XXI, § 54. 55, tom. XIV, 1055; de praedest. Sanctorum, cap. IV, § 8. — Wie Augustin über die Kindertaufe im Jahre 408 (drei Jahre vor dem Anfang des pelagianischen Streits) dachte und lehrte, zeigt die Ep. XCVIII. Editio tertia Venet. Op. tom. II, 346—352. S. namentlich § 2 und § 5. Tota ergo mater Ecclesia, quae in sanctis est, quia tota omnes, tota singulos parit. etc. Cf. de libero arbitrio lib. III, cap. XXIII, § 67.

1) Vgl. Confess. lib. V, cap. XIV; lib. VI, cap. I. V. XI Mitte lib. VII, cap. XIX.

vor sich selbst zu rechtfertigen. So erklärt sich die berühmte Stelle [1]) in der Schrift *de ordine* lib. II, cap. IX, § 26 über das Verhältnis der Vernunft zur Autorität, wie die Natur der göttlichen Autorität. Gerade der Umstand, dafs sie in einen umfassenderen, auf dieses spezielle Thema nicht berechneten Gedankenkomplex eingereiht ist, dürfte für die richtige Würdigung der psychologischen Motive zeugen. Der Verfasser denkt hier, wie mir wenigstens nicht zweifelhaft ist, an die Kirche [2]), nennt diese aber nicht ausdrücklich. Es ist ihm um den Beweis für die Haltbarkeit des Begriffs der Autorität zu thun. — Auch in der demnächst folgenden Zeit widmete er der Würdigung dieser Gröfse seine Gedanken. Das eigene Bedürfen und ein äufseres Reizmittel wirkten dabei zusammen. Die Wahrnehmung der Machtstellung des alle Autorität verhöhnenden und verdächtigenden, aber deshalb inmitten der damaligen Kulturwelt um so bedenklicher anziehenden Manichäismus, die neue persönliche Berührung mit Anhängern desselben, machte ihm die litterarische Polemik zur Pflicht. Nicht „von der Natur der katholischen Kirche“, sondern „von den Sitten der katholischen Kirche“ [3]) heifst der Titel des Buchs, welches er als Parallele zu dem anderen von den Sitten der Manichäer schrieb. Es hat allerdings einen weiteren Inhalt, als der erwähnte Titel anzukündigen scheint. Allein dieses Weitere bezieht sich nicht auf die Charakteristik des dogmatischen Wesens der Kirche, sondern erschöpft sich in Darlegung der Natur der übernatürlichen Offenbarung und Autorität. Beide Begriffe fallen zusammen. Der eine (die Offenbarung) ist ein Postulat des Vorsehungsglaubens [4]), ein Erweis der göttlichen [5]), den Zuständen der schwachen, sündigen Mensch-

---

1) Op. tom. I, 410.

2) Ib. 411 A, § 27. Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam, quae omnia *sacris, quibus initiamur, secretius firmiusque traduntur.*

3) De moribus ecclesiae catholicae Op. tom. I, 867.

4) L. l. lib. I, cap. VII, § 11, Op. tom. I, 872.

5) Ib. § 12.

heit sich anbequemenden [1]) Pädagogie; die ihr beiwohnende Autorität ist in Betracht der Allmählichkeit, der Irrbarkeit der Erkenntnis des endlichen Geistes als Anticipation der Vernünftigkeit [2]) eine Wohlthat. Diese wird uns ausschliefslich in der katholischen Kirche zuteil. Das wird nicht sowohl bewiesen als bekannt in dem Zeugnisse von der Hoheit und Herrlichkeit [3]) derselben, in den Aussagen, welche ihre Beschaffenheit mehr andeuten als schildern. — Eine Begriffsbestimmung der Kirche wird auch hier nirgends gegeben.

Ebenso wenig in dem *liber de vera religione*. — Den katholischen Freund Romanianus [4]), wie den katholischen Autor verlangt danach, die christliche Religion als die wahre Religion nachgewiesen zu sehen. Allerdings nur das Christentum derjenigen kirchlichen Gemeinschaft, welche von Freunden und Feinden die katholische [5]) genannt wird, wollen beide festhalten; beide haben bereits gefunden, beide sind aber doch beziehungsweise noch suchende [6]). Sie sind in der Philosophie „geheiligt", gleichwohl in dem „Heiligtum" der Religion Philosophen geblieben [7]), dessen gewifs, dafs beide Gröfsen, welche auf heidnischem Gebiete Gegensätze bilden, auf christlichem zusammenstimmen [8]). Darum soll das Buch nach Mafsgabe der Kapitel XXIV, § 45 über das Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung erörterten Ge-

1) Ib. § 17.

2) Ib. lib. I, cap. II, § 3, Op. tom. I, 869.

3) Ib. lib. I, § 11. 12. 60. 61.

4) Epist. XV, Op. tom. II, 24 D. Scripsi quiddam de catholica religione, quantum Dominus dare dignatus est etc. Contra Academicos lib. II, cap. III, § 8, Op. tom. I, 314 A. — Die Briefe, welche der Zeit vor dem Ausbruch des donatistischen Streits angehören, äufsern sich über die Kirche gar nicht.

5) De vera religione cap. VI, § 12, Op. tom. I, 956 A.

6) Ib. — postquam tuas acerrimas interrogationes sine ullo certo fine fluctuare ea caritate, qua tibi obstrictus sum, diutius sustinere non possum etc.

7) L. l. Repudiatis igitur omnibus, qui neque in sacris philosophantur nec in philosophia consecrantur.

8) Ib. cap. IV, § 8.

danken — welche wir hier nicht weiter berücksichtigen — eine Art rationellen Beweis liefern. Im Verfolg desselben wird zwar ausgegangen von dem Christentume, aber angeblich nur deshalb, weil es im Unterschiede von dem Heidentume, welches zur Verehrung mehrerer Götter aufruft, den Kultus eines Gottes predige und die Einheit von vornherein als das rationell Richtige [1]) einleuchte; weiter, weil es eine zusammenhängende Religionsgeschichte [2]) habe. Dessenungeachtet wird die — nicht ernstlich gemeinte — Möglichkeit in das Auge gefafst, dafs der Erfolg der Untersuchung der Voraussetzung nicht entspreche, — dafs das Suchen fortgesetzt werden müsse. Dazu kommt es nun freilich nicht: das Christentum bewährt sich in dieser scheinbaren Prüfung als die echte Religion [3]), — als die der Menschenvernunft transcendente [4]) Wahrheit [5]); aber das Recht dieses Supranaturalismus wird doch an rationellen Kriterien erkennbar. Und in dieser Beziehung ist auch von der in ihrer Geschlossenheit und Universalität [6]) imponierenden katholischen Kirche die Rede. Allein die bezügliche Erörterung tritt doch im Vergleich zu den abstrakten religionsphilosophischen Untersuchungen augenscheinlich in den Hintergrund. Die Kirche kommt nur als Lehrautorität [7]) in Betracht. Das Bedürfnis, den dogmatischen Begriff derselben zu bestimmen, war also damals noch nicht vorhanden. Das hat erst der ihm aufgenötigte praktische Kampf mit den Donatisten gewirkt. Indem Augustin überdies darauf Bedacht nimmt, in antimanichäischen Schriften z. B. *de utilitate credendi, contra epistolam fundamenti* [8]) die Prinzipien des kirchlich-katholischen

---

1) Ib. cap. XXV, § 46.

2) L. l. cap. XXVIII, § 51; cf. cap. X, § 19; cap. VII, § 13.

3) Ib. cap. X, § 19, Op. tom. I, 953. Ea est *nostris temporibus* Christiana religio etc. Retract. lib. I, cap. XIII, § 1.

4) Ib. cap. XXX, § 56; cap. XXXI, § 57; cap. XXXIX, § 72.

5) Ib. cap. XXXIX, § 73; cap. XLIII, § 81; cap. L, § 99; cap. LI, § 101.

6) Ib. cap. VI, § 10. 12; cf. cap. III, § 4. 5.

7) L. l. cap. VIII, § 15; cap. IX, § 17; cap. XXIV, § 45.

8) H. Schmidt, Des Augustinus Lehre von der Kirche, Jahr-

Autoritätsglaubens in umfassenderer Weise als bisher darzulegen, gelangt er in diesem doppelten Konflikte dazu, die systematische Doktrin durchzubilden, welche H. Schmidt[1]) in der vorzüglichen Abhandlung „Des Augustinus Lehre von der Kirche" mit ebenso viel Kenntnis als Geist gewürdigt hat.

Unsere Studien haben einen anderen Zweck. Ist in Verfolg derselben nichts Wesentliches übersehen: so scheint ein Doppeltes erwiesen zu sein: [1] die Lehre von der Sünde und der Gnade und die Lehre von der Kirche sind durchaus unabhängig von einander entwickelt; [2] die eine wie die andere haben eine eigentümliche Genesis. Beide Kapitel haben allerdings in Augustin's Geschichte das mit einander gemein, dafs sie in seiner ersten katholischen Zeit Gröfsen secundären Wertes gewesen sind, dafs in der Folge aber diese Wertschätzung eine ganz andere geworden ist. Aber gar verschieden war auch das Motiv dieser Änderung. Die Umgestaltung der Lehre von der Sünde und der Gnade wurde unserem Kirchenlehrer durch ein persönliches, aus den gleichzeitigen Zuständen der Kirche nicht erklärbares Bedürfen aufgenötigt; die auf die Kirche bezügliche durch die Verhältnisse Nordafrika's. Beide Kapitel sind nicht von Anfang an in einen systematischen Zusammenhang gebracht. Selbstverständlich hat Augustin seit der Taufe die allgemeinen katholischen Voraussetzungen geteilt; aber nirgends ist meines Wissens in den Büchern, welche vor Beginn des donatistischen Streits abgefafst sind, die Kirche als Heilssphäre in besonderer Weise betont; nirgends in den antidonatistischen Schriften die Lehre von der Erbsünde im Interesse der Lehre von der Kirche in eigentümlicher Art verwertet. Wohl aber hat sich der Gedanke von deren Heilsbedeutung gerade in diesen litterarischen Denkmalen den umfassendsten Ausdruck gegeben. Das ka-

bücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 234. Vgl. Köstlin, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christl. Leben, Jahrg. 1856, S. 108.

1) S. S. 14, Anm. 8.

tholische Dogma von der „alleinseligmachenden“ Kirche ist darin vollendet [1]). Schon darum könnte man erwarten, dafs von nun an dasselbe sich als die allbestimmende Macht in Augustin's Denken erweisen werde. Die Berechtigung dazu scheint um so begründeter zu sein, wenn man erwägt, dafs dem erwähnten Streite der pelagianische der Zeit nach unmittelbar folgt.

Diese chronologische Thatsache hat Baur[2]) nicht einmal ausdrücklich berücksichtigt, nichtsdestoweniger aber den Gegensatz des Augustinismus gegen den Pelagianismus aus der Rückwirkung der Kirche auf das Dogma erklärt. „Um sich von der Richtigkeit dieser Ansicht zu überzeugen, bedenke man nur, welche Wichtigkeit für Augustin die Taufe hatte. Die Taufe ist der Punkt des kirchlichen Systems, in welchem Dogma und Kirche sich am unmittelbarsten berühren. Alles, was die Lehre von der Taufe dogmatisch enthält, erhält seine reelle Bedeutung erst durch die äufsere Handlung, welche die Kirche verrichtet, und nur als Glied der Kirche kann man des christlichen Heils teilhaftig werden. Was aber die Kirche in der Taufe erteilt, ist vor allem die Vergebung der Sünden; da nun auch Kinder getauft werden, so mufs auch schon bei den Kindern ein Bedürfnis der Sündenvergebung vorausgesetzt werden, und da sie selbst noch keine eigenen Sünden begangen haben, so kann die Sünde, welche ihnen in der Taufe vergeben wird, nur eine natürliche, ihnen von Natur anhaftende sein; woher anders aber können sie diese haben, als durch ihre Abstammung von Adam, und wodurch anders kann eine solche zur Natur des Menschen selbst gehörende Sündhaftigkeit von ihm auf alle Nachkommen übergegangen sein, als infolge seiner Sünde, durch welche demnach die menschliche Natur

---

1) Schmidt a. a. O., S. 243. 199. 211. 219.

2) Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Tübingen 1859, S. 143. 144. Vgl. Dorner, Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin 1873, S. 257. S. dagegen Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte, Bd. II, S. 34, mit welchem ich, wie ich nachträglich sehe, zusammentreffe.

selbst von Anfang an in dem gemeinsamen Ursprung, welchen alle in Adam haben, zur Sünderin geworden ist? Die Taufe ist daher der deutlichste Beweis für die Erbsünde. Daran schliefst sich unmittelbar das Argument an: wäre die Taufe nicht auch bei den Kindern eine Taufe zur Sündenvergebung, wozu würde sie dann erteilt?" u. s. w. — „Um daher nur dem hohen kirchlichen Bewufstsein von der Notwendigkeit der durch die Kirche vermittelten göttlichen Gnade überhaupt nichts zu vergeben, mufste alles, was der Mensch für sich selbst ist, jede Anlage zum Guten in ihm so tief wie möglich herabgesetzt werden. Die Kindertaufe war es ja auch wirklich, womit der pelagianische Streit seinen Anfang nahm" u. s. w.

Es läfst sich nicht leugnen, dafs hier Beweise und Schlüsse vorgebracht sind, welche sich in der That bei Augustin finden [1]). Dessenungeachtet ist der prinzipielle Gedanke der ganzen, noch neuerlich von Holtzmann [2]) gebilligten Darstellung ein durchaus irriger. Die methodische Forschung in den Quellen zeigt, dafs Augustin allerdings Argumente jener Art zu einem gewissen Zwecke erörtert hat; dafs er aber nicht durch dergleichen zu seiner Lehre von der Erbsünde und der Gnade geführt ist [3]). — Woher der zuerst genannte Autor erfahren habe, dafs der pelagianische Streit „mit der Kindertaufe seinen Anfang genommen" habe, weifs ich nicht. Der auf der Synode zu Karthago (411) von Paulinus übergebene *libellus* [4]) registrierte die bekannten fünf Sätze ohne stärkere Betonung des einen im Vergleich mit den übrigen [5]), und unter diesen ist keiner, welcher sich auf die Kindertaufe bezieht. Über alles wurde

1) S. unten S. 27.

2) Sybel's historische Zeitschrift Neue Folge. Bd. V (1879), S. 132.

3) Vgl. oben S. 8—10.

4) Marii Mercatoris commonitorium super nomine Coelestii Op. ed. Baluz. p. 132. 133.

5) L. l. De quibus omnibus capitulis suprascriptis septem paribus synodalium gestorum patres et episcopi regionis illius restiterunt Caelestio et jusserunt, ut eadem condemnaret, quia essent haeretici sensus.

damals, wie es scheint, debattiert; wie aber? das erfahren wir nicht vollständig, sondern nur teilweise aus den von Augustin [1]) mitgeteilten Stellen aus den *Gest. eccles. Carth.* und der [2]) Ep. CLVII, § 22. Diese Urkunden berichten, dafs man dort, unter andern, über den dritten Punkt *Quod peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum et quod infantes, qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem* [3]) verhandelt habe und dafs man im Verfolg dieser Verhandlung auch auf die Kindertaufe zu sprechen gekommen sei. Bischof Aurelius im Einverständnisse mit Paulinus berief sich auf dieselbe als einen Beweis gegen die Richtigkeit der von Cölestius vertretenen Lehre; dieser aber vereitelte den Zweck dieser Berufung. Die Notwendigkeit der Taufe der Kinder wurde von ihm anerkannt, aber damit begnügte er sich nicht, sondern begründete dieselbe auch durch die Aussage von der Notwendigkeit der *redemtio* [4]), bestritt dagegen das Recht, die Erbsünde zur Basis des Sakraments zu machen [5]). Damit war diese auf Veranlassung der bezeichneten Thesis angeregte Diskussion geschlossen. Begonnen aber hatte der Streit mit der Frage nach den Folgen des Falles des ersten Adam, motiviert ist er mit nichten so, wie Baur angiebt.

Gleichwohl wäre es möglich, dafs Augustin's Aufstellungen im pelagianischen Streite über Erbsünde und Gnade durch direkte oder indirekte Beziehungen auf die objektive

---

1) De gratia Ch. et de peccato origin. lib. II, cap. II. III. IV, Op. tom. XIII, 316. 317; cf. cap. XII, § 13; cap. XIII, § 14.

2) Op. tom. II, 718.

3) Diese Formulierung bei Augustin. l. l. § 2. 4, tom. XIII, 316. 317 etwas abweichend bei Marius Mercator.

4) Ep. CLVII, § 22, tom. II, 719. Tamen coactus est confiteri propter baptizandos parvulos, quod et ipsis necessaria sit redemtio. Ubi quamquam noluerit de originali peccato aliquid expressius dicere, tamen ipso redemtionis nomine non parum sibi praescripsit. Cf. epist. episcop. Afr. ad Innocent. ib. tom. XVII, 2699.

5) De gratia Christi et de peccato originali lib. II, § 3 Ende, § 4.

Heilsbedeutung der Kirche beherrscht wären [1]). Ob das wirklich der Fall sei, darüber kann nur auf Grund einer genauen Analyse der Quellen entschieden werden.

In der Schrift *de peccatorum meritis et remissione* wird das allgemeine Sündenverderben dem Heile in Christo, dieses jenem in vielen Stellen entgegengesetzt lib. I, cap. X, § 15 Op. tom XIII, 10, cap. XIII, § 16. 17; cap. XIV, § 18. 19; cap. XVIII, § 23; cap. XIX, § 25; lib. III, cap. XI, § 19; vgl. einen grofsen Teil des lib. II, z. B. cap. XVII, § 27; cap. XX, § 34, wo Christus als *agnus Dei*, lib. I, cap. XXII, § 33 (cfr. lib. I, cap. XXXII, § 61), wo weiter die *gratia Dei per Dominum Jesum Christum* als die ausschliefslich rettende Macht gefeiert wird. Freilich kommt der Verfasser wiederholentlich auf die Taufe zu sprechen: sie ist das Mittel, welches dazu dient, die Gemeinschaft mit Christo als der einzigen (lib. I, cap. XXVIII, § 56 *per unicam gratiam misericordis sui sacerdotis;* lib. II, cap. XVII, § 27; cap. XX, § 34) Heilspersönlichkeit herzustellen: lib. I, cap. XXVIII, § 55: *Quae cum ita sint, neminem unquam eorum, qui ad Christum accesserunt per baptismum etc. — Nec est ullus ulli medius locus, ut possit esse nisi cum diabolo, qui non est cum Christo.* Sie versetzt in das *regnum coelorum*, das identisch ist mit der *vita aeterna* lib. I, cap. XXI, § 30; cap. XXII, § 33; cap. XXVIII, § 53; lib. II, cap. I, § 1, der *salus*, welche Christus selber ist, lib. II, cap. I, § 2 (vgl. überdies lib. III, § 6. 7; cap. IV, § 8 und die noch in anderen Beziehungen bedeutungsvolle Stelle lib. II, cap. XXVI, § 42). Auch soll nicht vergessen werden, dafs die Bezugnahme auf die Taufe dem Augustin in diesen Büchern so wichtig ist, dafs er in dem *liber de spiritu et litera* zu Anfang, wo er auf dieselben zurückweist, sie unter dem Titel *de baptismo parvulorum* anführt. Nichtsdestoweniger fällt das Hauptgewicht auf Christum als das ausschliefslich das Heil bedingende Subjekt: lib. I, cap. XXX, § 62: „Non alienentur parvuli a gratia remis-

---

1) **Ritschl**, Ueber die Methode der ältesten Dogmengeschichte, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XVI, S. 209. 210.

sionis peccatorum. Non aliter transitur ad Christum; nemo aliter potest Deo reconciliari et ad Deum venire nisi per Christum.“ Lib. II, cap. XX, § 34; lib. II, cap. XXVII, § 42. 43; lib. II, cap. XXXVI, § 59; lib. III, cap. IV, § 7: „Quid autem apertius tot tantisque testimoniis divinorum eloquiorum, quibus dilucidissime apparet, nec praeter Christi societatem ad vitam salutemque aeternam posse quemquam hominum pervenire“ etc. „Unde fit consequens“ etc. (Man beachte überdies die Worte lib. II, cap. I, § 1: „In hoc autem [libro] vivatne aliquis in hoc saeculo vel vixerit victurusve sit sine ullo omnino peccato excepto uno mediatore Dei et hominum Christo Jesu, qui dedit semet ipsum redemtionem pro omnibus, quantam ipse donat, diligentia vel facultate, disserendum vel enodandum suscepi: cui disputationi si se identidem aliqua necessitate vel opportunitate inseruerit quaestio de baptismo vel peccato parvulorum, mirandum non erit nec defugiendum, ut iis locis vel omnia, quae responsionem nostram flagitant, sicut valemus, respondeamus“.) Und wenngleich augenfällig vielfach auf die Kirche zurückgegangen wird, wenngleich dieselbe als die Lehrautorität erscheint, mit welcher der Pelagianismus in einem unlösbaren Konflikt sich befindet (lib. I, cap. XXIV, § 34; lib. I, cap. XXV, § 38; lib. III, cap. II, § 2; lib. III, cap. IV, § 9. 10; cap. V, § 11; cap. VI, § 12; cap. VII, § 13; cf. lib. III, cap. III, § 6), — wenngleich endlich ihre Kultusordnungen in einer Weise, über welche später [1]) noch ausführlich gehandelt werden soll, als Voraussetzungen und Bestätigungen der von ihm entwickelten Lehre aufgezeigt werden (lib. I, cap. XVIII, § 23; lib. II, cap. XXVI, 42: die Gnade wird in dem kirchlichen Sakrament dargeboten, lib. III, cap. IV, § 8; der Mensch nicht als Katechumen lib. II, cap. XXVI, § 42, sondern erst durch die Taufe der Kirche dem Leibe des Herrn inkorporiert lib. I, cap. XXVI, § 39; lib. I, cap. VIII, § 10; lib. III, cap. IV, § 8; cap. VI, § 8; die Kirche rechnet nicht die vom Heidentum oder Juden-

---

1) S. 28. Vgl. Schmidt a. a. O., S. 214. 215.

tum übergetretenen erwachsenen Katechumenen, wohl aber die getauften Kinder zu ihren Gliedern, zu den fideles lib. I, cap. XX, § 28; lib. III, cap. II, § 2. 3; cap. III, § 4; cf. lib. I, cap. XXV, § 38): so ist doch dessenungeachtet unzweifelhaft, dafs der Verfasser nicht die Kirche als Heils- und Gnadenanstalt in erster Linie gewürdigt hat, hat würdigen wollen, sondern im Vergleich mit der Gnade in Christo als die Dienerin [1]), als den ihm dienstbaren werkzeuglichen Organismus. Nicht ihr, sondern der *gratia* ist das dogmatische Interesse gewidmet.

In der Streitschrift [2]) *contra duas epistolas Pelagianorum*, lib. IV, kann man viele Seiten lesen, ohne auch nur die leiseste Beziehung auf die Kirche und die Kindertaufe wahrzunehmen. Die Stellen lib. I, cap. XXII, § 40. 41. 42; lib. II, cap. II, § 3; lib. II, cap. VI, § 11 sind vereinzelt. Dagegen ist die Verteidigung der Glaubensgerechtigkeit, als des einzigen Modus der Teilnahme an der Seligkeit, die Enthüllung des eigentümlichen Wesens der christlichen Gnade nicht nur das formelle Thema; sondern es sind die religiösen Gröfsen, welche hier in Betracht kommen, in dem Grade lebendig wirksame Mächte in dem Bewufstsein des Betrachtenden, dafs sie sich auch in der überaus erregten Sprache erkennbar machen. Kein aufmerksamer Leser kann meines Erachtens darüber zweifelhaft sein, dafs nicht sowohl die Entwertung der kirchlichen Sakramente, die Verkennung der Heilsbedeutung der Kirche, welche der Pelagianismus verschuldete, als die Verkennung der christlichen Gnade, des Heilsmittlers lib. I, cap. III, § 7; lib. II, cap. VI, § 11 Augustin's Gefühle empörte. Noch weniger dürfte das möglich sein, wenn er das Buch [3]) *de natura et gratia* zur Hand nimmt. In diesem kann er lange suchen, bis er Stellen findet wie die cap. VIII, § 9 (Op. tom. XIII, 161 F.), cap. II, § 2 Ende *per fidem et sacramentum sanguinis Christi.* Desto zahlreicher sind diejenigen, welche ausdrücklich aussagen,

---

1) Schmidt a. a. O., S. 214. 215.
2) Op. tom. XIII, 511.
3) Op. tom. XIII, 157.

dafs der Verfasser für die ausschliefslich rettende (cap. III, § 5; cap. LIII, § 62; cap. XXXIX, § 46; cf. cap. XII, § 13. 68. 69. 72) *gratia Christi* streite: cap. LXII, § 73 Ende; cap. LXIII, § 74; cap. LXVII, § 80, ihn als *illuminator,* als *medicus* cap. I, § 1 (nur derjenige, welcher die gratia Christi versteht, weifs, weshalb er ein Christ ist; ebenso *de gratia Christi et de peccato origin.* lib. I, cap. X, § 11 Ende; lib. II, cap. XXIV, § 28); cap. XXIII, § 25; cap. XXV, § 29; cap. XXVII, § 31; cap. XIX, § 21; cap. XX, § 22; cap. LIX, § 69, als einzigen *mediator* cap. XXV, § 29; cap. XLII, § 51, seinen Tod, seine Auferstehung als Heilsthatsache beurteile. Die Formel *evacuatur crux Christi* cap. VI, § 7; cap. IX, § 10, cap. XIX, § 21; cap. XL, § 47 ist der Weheruf, welcher als Motto des ganzen Buchs bezeichnet werden kann.

In den *libri*[1]) *de gratia Christi et de peccato originali* vernehmen wir denselben allerdings nicht wieder; der Grundgedanke ist aber der nämliche, die Idee der Heilsmittlerschaft das Zentrum der Betrachtung geblieben. — Die in dem Titel angekündigten Aufgaben werden um ihrer selbst willen, schlechterdings nicht in Abhängigkeit von einem anderen Dogma zu lösen versucht. Von der Kirche als der Gnadensphäre ist in dem ersten Buche nirgends die Rede. Man hat ein Recht daran zu erinnern, dafs Augustin hier eine Veranlassung dieses Thema unmittelbar oder auch nur mittelbar zu berühren insofern nicht hatte, als er sich mit der Würdigung eines mündlich (lib. I, cap. II, § 2) von Pelagius abgelegten, zu seiner Kenntnis gebrachten, die Notwendigkeit der Gnade scheinbar anerkennenden Glaubensbekenntnisses beschäftige und zum Zweck der Ausmittelung des rechten Verständnisses desselben eine kritische Analyse der Excerpte des neuen Buchs *de libero arbitrio* gebe, im zweiten aber die synodalen Verhandlungen in Karthago, in Palästina, die römischen Entscheidungen, weiter die schriftliche Konfession des Coelestius bespreche. Demnach scheint durch die notwendige Rücksicht auf diese Vorlagen die

---

1) Ib. 285.

schriftstellerische Tendenz ausschliefslich bedingt worden zu sein. In der That, diese Bedingtheit ist unleugbar. Aber wer vermag anderseits zu verkennen, dafs das persönliche Interesse an dem erwähnten positiven Thema den Autor zu dem kritischen Unternehmen bestimmt hat? — Derselbe entwickelt hier Gedanken auf Veranlassung der ihm bekannt gewordenen pelagianischen Urkunden, diese geben ihm Gelegenheit gegen die Mifsdeutungen und Zweideutigkeiten, welche er den Gegnern vorwirft, durch scharfe dialektische Erörterungen die Natur der christlichen Gnade sicher zu stellen, Christum als den einzigen Mittler, ihn als das Leben, als das ewige Leben zu würdigen. Aber wäre die Lehre von der Kirche wirklich in dem Grade, wie man behauptet hat, sein Zentraldogma, hätte er nicht auch in diesem ersten Buche davon reden können? — Das ist nicht geschehen, erwidert man vielleicht, weil das dem zweiten Buche vorbehalten bleiben sollte. Und in diesem scheint sie in der That in den Vordergrund zu treten. Die Kirche als höchste Autorität hat bereits die gegnerische Lehre verurteilt[1]); das ganze römische Reich, welches Gott sei Dank! ein christliches ist, zeigt eine ungewöhnliche Aufregung[2]); aber das alles ist nur ein Beweis dafür, dafs es sich in diesem Streit um Sein oder Nichtsein der christlichen Religion[3]), um das Prinzip der christlichen Wahrheit, nicht um offene dogmatische Fragen

1) De gratia Christi et de peccato originali lib. II, cap. XXII, § 25; cap. XLI, § 48.

2) Lib. II, cap. XVII, § 18. Quae cum ita sint, profecto sentitis, in tam nefandi erroris auctores episcopalia concilia et apostolicam sedem universamque Romanam ecclesiam *Romanumque imperium*, quod Deo propitio *Christianum* est, rectissime fuisse commotum etc.

3) Ib. Lib. I, cap. X, § 11. *Hanc* debet Pelagius gratiam confiteri, si vult non solum vocari, verum etiam *esse* christianus. Lib. II, cap. XXIV, § 28 in horum ergo duorum hominum causa proprie fides Christiana consistit etc. cap. XXIX, § 34. Quisquis humanam contendit in qualibet aetate naturam non indigere medico secundo Adam — — non in aliqua *quaestione,* in qua *dubitari* vel *errari* salva fide potest, sed in *ipsa regula fidei*, qua *Christiani* sumus, gratiae Dei convincitur inimicus, cf. lib. I, cap. XXX, § 32. (Cf. contra Julian. lib. VI, cap. IV, § 10, tom. XIII, 828 A.)

handelt, welche man so oder anders beantworten kann, ohne der Seele Seligkeit zu gefährden [1]). Zwar ist nach Augustin's Ansicht die von ihm dargelegte Lehre längst die kirchliche [2]); aber nichtsdestoweniger wird dieselbe vornehmlich um der ihr selbst beiwohnenden Wahrheit (welche ja freilich die katholische [3]) ist) willen verteidigt. Und wenn auch in dem Buche *de peccato originali* auf die Sakramente der Kirche in der schon oben angedeuteten Absicht zurückgegangen wird [4]), so geschieht das doch nur, um einen Hilfsbeweis zu liefern.

Anders ist scheinbar die Methode, welche in dem Buche [5]) *de perfectione justitiae hominis* angewandt worden. Hier kommt der Autor einige Male (§ 19. 20. 35) auf den Begriff der Kirche zu sprechen. Allein dazu hat die in des Coelestius *chartula definitionum* formulierte Lehre, dafs die *ecclesia sine macula et ruga* sei (sein solle), unseren Streiter genötigt. Die darauf bezügliche Kritik begnügt sich nicht damit, eine Verwechselung des empirischen Zustandes mit dem Herrlichkeitszustande am Ende der Tage nachzuweisen, sondern sie geht über in die Darlegung des positiven Gedankens, dafs die Vollkommenheit des einzelnen Christen, eine allmähliche Vervollkommnung dieses Prozesses durch Sündenvergebung (cap. VII, § 16; cap. XV, § 35) und entsündigende Leistungen (§ 18. 20) bedingt sei. Und diese wie jene sind nur unter Voraussetzung der Beteiligung an dem kirchlichen Gemeindeleben (über die Gebete s. z. B. § 16, über die *eleemosyna* § 18. 19. 20) möglich. Allein diese wird nur angedeutet, nirgends aber auf die bezüglichen Institutionen der Kirche hingewiesen, nirgends dieselbe ausdrücklich als Heilssphäre charakterisiert. Der Verfasser würdigt sie hier nicht als Anstalt, sondern die direkt entwickelten Gedanken beschäftigen sich ausschliefslich mit der Betrachtung des Heilslebens des Einzelnen. Und das hat seine

1) Ib. lib. II, cap. XXIII, § 26.

2) S. Anm. 3.

3) De gratia Ch. et de peccato originali lib. I, cap. XXX, § 32.

4) S. unten S. 28.

5) Op. tom. XIII, 207.

Urquelle in der mittlerischen Person Christi (§ 7. 9. 10. 12. 16. 42. 43).

Ich schliefse vorläufig die Excerpte [1]). Sind sie in dem Zusammenhange mit dem Texte richtig verstanden, so ergiebt sich, dafs in diesen antipelagianischen Schriften sich Beziehungen auf die Kirche nicht so häufig finden, dafs sie nicht so stark betont sind, als man angenommen hat. Dieselben sind unleugbar vorhanden, aber sie beweisen nicht, dafs infolge des donatistischen Streits die Anschauung von der Kirche die in Augustin's Denken unbedingt dominierende geworden sei [2]). Er erörtert nicht in Abhängigkeit von dieser die Lehren von der Sünde und der Gnade, sondern die letzteren erscheinen als primäre Gröfsen. Wie sie selbständigen Ursprungs gewesen waren: so erhalten sie sich auch in dieser Selbständigkeit. Ja der dogmatische Gehalt derselben wird erheblich höher geschätzt als vordem und zwar keineswegs in erster Linie deshalb, weil die objektive Heilsbedeutung der Kirche durch die pelagianischen Doktrinen beeinträchtigt würde (wie denn das Wort *extra ecclesiam nulla salus* in dieser Formulierung in keiner antipelagianischen Schrift unseres Autors meines Wissens gefunden wird). Wer meint diesen Satz im Gegenteil bejahen zu müssen, den möchte ich bitten, nicht sowohl an einzelnen Stellen mit seiner Erwägung haften zu bleiben, als den Gesamteindruck der besprochenen Bücher, die sie bestimmende Tendenz auf sich wirken zu lassen. Der Erfolg, welcher auf diese Weise erzielt wird, kann durch keine noch so sorgfältige Inhaltsangabe, durch keine noch so genaue Stellensammlung ersetzt werden. Wie in diesem Falle, so hat auch in anderen die Darstellung eine Schranke, welche sie niemals durchbrechen kann. Aber umgekehrt darf auch der Gesamteindruck allein das Urteil nicht entscheiden. Es giebt schriftstellerische Werke, in denen der Verfasser gerade die mafsgebenden Gedanken eher verhüllt, als offen-

---

1) Mit denselben vergleiche man die am Ende dieser Studie I in der letzten Anmerkung beizubringenden Stellen.

2) Wie Dorner a. a. O., S. 234 zu meinen scheint.

bart, die somit erst durch scharfe kritische Analyse zu entdecken sind. Wir kennen andere, in welchen die Breite der Darstellung und wiederholte dieselbe unterbrechende Abschweifungen den Leser leicht in die Irre führen. Von denen, welche uns hier beschäftigen, kann man zwar nicht sagen, dafs sie besonders geeignet wären, die zweite Litteraturgattung zu charakterisieren, aber in gewisser Weise gehören sie dieser doch an. Darum ist genaue Erwägung der Einzelheiten und summarische Lektüre gleicherweise zu empfehlen. Ich meinerseits bekenne, dafs ich beide Mittel zur Feststellung des Urteils angewandt habe.

Dieses lautet also auf Anerkennung der Selbständigkeit der in Rede stehenden Lehrkapitel. Aber das Recht dieses Urteils bleibt doch so lange fraglich, bis die Art des Zusammenhangs mit dem von der Kirche befriedigend erklärt ist. Dieser könnte bestehen und doch die Koordination beider eine Wahrheit sein. Allein scheint nicht vielmehr das eine Lehrstück dem anderen untergeordnet zu werden? — Die Thatsache, welche geeignet ist, uns für die Richtigkeit dieser Ansicht einzunehmen, ist diese.

Allerdings sucht unser Verfasser davon, dafs die Lehre von der Erbsünde längst kirchliches Dogma sei, die Leser dadurch zu überzeugen, dafs er die älteren anthropologischen Theorieen des dritten und vierten Jahrhunderts darlegt [1]), in den *lib. contra Julianum* [2]) sich sogar in dogmengeschichtliche Untersuchungen einläfst. Aber deren Resultat ist doch nicht imstande, den Kirchenglauben unbedingt sicher zu erweisen. Denn kein einzelner Lehrer ist nach Augustin's Meinung eine unbestreitbare Autorität, man kann von der Lehre desselben abweichen, ohne dafs man darum der Häresie beschuldigt werden dürfte [3]). Das aber, wovon man

1) De gratia Chr. et de peccato originali lib. I, cap. IV. § 6. De nuptiis et concupiscentia lib. II, cap. XII, § 25.

2) Op. tom. XIII, 615 Ende. — Lib. VI, cap. V, § 11. Sed etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur, verum tamen est, quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per ecclesiam totam. Ib. cap. VII, § 17.

3) Epist. XIX, contra Cresconium Donat. lib. II, cap. XXXI,

nicht abweichen kann, ist die katholische Wahrheit. Und welchen Inhalts diese sei inbezug auf Erbsünde und Gnade, das hat die Kirche noch deutlicher als in der traditionellen Lehre und in den jüngsten Entscheidungen in ihren Institutionen ausgeprägt. Diese sind thatsächliche Bekenntnisse, welche beweisen, dafs der Pelagianismus ihren Sinn nicht versteht [1]), unzweideutige Verifikationen [2]) der Existenz eines kirchlichen Dogmas von der Erbsünde und der Gnade. Alle erwiesen sich als Ordnungen des Heils und der Gnade [3]), als jene Vehikel, welche beide sei es auf diejenigen, welche in die Kirche aufgenommen werden, sei es auf die wirklichen Kirchenglieder überleiten, also in den Angehörigen beider Klassen Sünde und Bedürfnis der Gnade voraussetzen. Wozu „heiligen“ wir den vom Heidentum oder Judentum Übertretenden als Katechumenen durch Handauflegung, wenn nicht „Heiliges“ wirklich mitgeteilt würde? [4]) — Aber die Sündenvergebung empfangen diese Geheiligten nicht [5]); ebenso wenig gehen sie ein in das Himmelreich, werden sie inkorporiert der Kirche [6]), welche der Leib des Herrn ist. Wäre das der Fall, wozu bedürfte es der Taufe? — Diese ist eine höhere Weihe als jene erstere, sie ist (wie schon die

---

§ 39, tom. XII, 543; lib. VI, cap. VII, § 10; cf. lib. I, cap. XXXII, § 38. Vgl. Studie V § 27 gegen Ende.

1) Contra Julianum lib. VI, cap. V, § 11, de peccatorum meritis et remissione lib. III, cap. III, § 6; cap. XII, § 22.

2) De gratia Christi et peccat. orig. lib. II, cap. XXXIX, § 45; tom. XIII, 340 E. Denique ipsa Ecclesiae sacramenta — — *satis indicant* etc., 340 G. *Quibus omnibus rerum occultarum sacratis et evidentibus* signis a captivatore pessimo ad optimum redemtorem transire *monstrantur* etc. De anima et origine ejus, lib. II, cap. XII, § 17.

3) S. Anm. 2. 4.

4) De peccatorum meritis et remiss. lib. II, cap. XXVI, § 42. Non uniusmodi est sanctificatio: nam et catechumenos secundum quendam modum suum per signum Christi et orationem manus impositionem puto sanctificari et, quod accipiunt, quamvis non sit corpus Christi, *sanctum* est tamen et sanctius quam cibi, quibus alimur, quoniam sacramentum est.

5) L. l. Op. tom. XIII, 77 C.

6) L. l. 77 C. D.

Kindertaufe) ein geheimnisvoll wirksamer Brauch, welcher Vergebung der Sünden (wie Seligkeit und ewiges Leben) verleiht [1]). Wie aber könnte das geschehen, wenn die zu taufenden Kinder nicht Sünder wären? [2]) — Da sie aktuell zu sündigen in der Unmöglichkeit sind, so müssen sie also als Sünder, als mit der Erbsünde Behaftete geboren sein [3]). Zu welchem anderen Zweck wird der Exorcismus [4]) angewendet als dazu, dem Täufling, welcher als natürlicher Abkömmling Adam's dem Reiche des Teufels angehörrt, in das Christi zu versetzen? — Wozu die Rede von dem Himmelreich [5]), dessen Sphäre eins ist mit dem des ewigen Lebens, von der Wiedergeburt? wozu der Genufs des Leibes und Blutes Christi? — Würde von der Kirche nicht die Erbsünde vorausgesetzt, so wäre das ganze System ihrer Mysterien ein Komplex von Irrationalitäten, eine Reihe von sinnlosen Zeremonieen oder trügerischen, wirkungsunkräftigen Gebräuchen [6]); man müfste an ihrer

---

1) S. oben S. 19.

2) De peccatorum meritis et remiss. lib. I, cap. XXXIV, § 63, contra Julianum lib. VI, cap. V, § 13—15; cap. VII, § 19. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus I, 78.

3) Ebend.

4) De gratia Chr. et de peccato origin. lib. II, cap. XXXIX, § 45, Op. tom. XIII, 340 G. 341., contra Julian. lib. VI, cap. V, § 11.

5) Contra duas epist. Pelag. lib. I, cap. XXI, § 40, de gratia Chr. et de peccato origin. lib. II, cap. XVIII, § 19, und an vielen anderen Stellen.

6) De peccator. meritis et remiss. lib. I, cap. XXXIX, § 62, tom. XIII, 43 C. Falsam igitur vel fallacem tradi parvulis baptismatis formam, in qua sonaret atque agi videretur et tamen nulla fieret remissio peccatorum etc. Ib. § 63—65. Ib. cap. XVIII, § 23 Ende — numquam omnino dicitur in Ecclesia Christi tale commentum. De gratia Chr. et de peccato origin. lib. II, cap. XXXIX, § 45; tom. XIII, 340 T. Excepto enim, quod in remissionem peccatorum non *fallaci*, sed fideli mysterio baptizantur etc. Contra Julian. lib VI, cap. XIV, § 44, Op. tom. XIII, 849 F., cap. XVII, § 52 (cf. lib. I, cap. II, § 4). Ep. CXCIV, § 46, tom. II, 950 D — verum tamen secundum istam suam calliditatem non inveniunt, quod respondeant, quod exorcizantur et exsufflantur infantes; hoc enim procul dubio fallaciter fit, si diabolus in iis non dominatur. Opus imperf. contra Julian. lib. II, cap. CXX,

Infallibilität [1]) irre werden, wenn sie verhiefse, Sünde da vergeben zu können, wo keine Sünde ist.

Augustin rekurriert also auf die Heilsbedeutung der Kirche in den antipelagianischen Schriften, während er dieselbe in den antidonatistischen ausdrücklich gelehrt hatte. Aber nicht weil er in den letzteren eine genauere Erkenntnis derselben sich verschafft, hat er im Interesse der systematischen Konsequenz aus dem nunmehr etwa prinzipiell gewordenen Gedanken von der Kirche die Doktrin von der Erbsünde und Gnade hergeleitet, sondern den unauflöslichen Verband dieser mit dem katholischen Gemeinglauben an die Kirche in scharfsinniger Erörterung nachzuweisen sich bemüht. Nicht das, was man das Eigentümliche des in dem Streite mit den Donatisten geklärten Kirchenbegriffs Augustin's nennen mag, hat ihn dazu bestimmt, jene Dogmen zu lehren, sondern wenigstens in erster Linie ist es die Gemeinvorstellung [2]) der Katholiken von der Kirche, auf welche er in den antipelagianischen Schriften zurückgeht, um die Katholicität dieser Dogmen gegen die Anklage der Neuerung zu verteidigen. Er versucht die Gnadenordnungen als Realitäten aufzuzeigen, welche jene ihm abgesehen von seinem Kirchenbegriffe schon feststehenden Lehren als kirchliche Dogmen zu ihren Korrelatis haben, als apostolisch gestiftete Institute, welche

---

tom. XIV, 1233 E F — eosque (parvulos) in Ecclesia veritatis, si non eruuntur de potestate tenebrarum, mendaciter exorcizari et exsufflari contendere etc., lib. II, cap. CLXXXI l. l. 1264 A B, lib. IV, cap. LXXVII l. l. 1447 B. Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus. Freiburg im Breisgau 1882, S. 159. Das daselbst beigebrachte Citat ist aber irrig.

1) S. 28, Anm. 6. De gratia Christi et de peccato origin. lib. II, cap. XXXIX, § 45.

2) Vgl. contra Julian. lib. VI, cap. VIII, § 22. Si hac sententia contra vos vulgus movetur, nonne hinc te potius oportet advertere, ita esse vulgatam et apud omnes confirmatam istam catholicam fidem, ut nec notitiam posset fugere popularem? — Necesse quippe fuerat quidquid in parvulis suis ageret, quod attinet ad *mysteria* Christiana, omnes nosse Christianos. — — Absit, ut etc. *Unus* sum e *multis* etc., cf. § 23.

in der Sprache der Thatsachen verkündigen, was die Dogmen in der Sprache der Lehre darlegen. Letztere sind die Inschriften der katholischen Mysterien. Man mufs sie aber zu lesen verstehen. Und dazu leitet der Verfasssr auch in den antipelagianischen Büchern an. Sie wollen in den bezüglichen Stellen die anthropologischen Voraussetzungen zum Verständnis bringen, welche die von allen Katholiken [1]) als Heils- und Gnadenanstalt gewürdigte Kirche nach Augustin's Ansicht macht.

Dafs sie diese Bedeutung längst vor seiner Zeit hatte, daran soll hier nur erinnert werden. Ist es doch ein bekanntes dogmengeschichtliches Faktum, dafs bereits Irenäus [2]) die in den Episkopaten gefestigte sichtbare Kirche als die sicher umfriedigte, allen erkennbare Heilssphäre dachte, als eine supranaturale Anstalt, in deren Ordnungen und Riten der heilige Geist ausschliefslich walte. Von Cyprian wurden dann diese Gedanken einerseits inbezug auf den Episkopat, anderseits inbezug auf das Taufsakrament durchgebildet. Aber älter als diese Theorie war ja der thatsächliche Aufbau der altkatholischen Kirche. Diese war nicht nach Mafsgabe einer fertigen dogmatischen Erkenntnis in Angriff genommen; sondern der religiös-kirchliche Instinkt im Zusammenwirken mit der Vorstellung von der Notwendigkeit der Erhaltung des aus der apostolischen Zeit Überlieferten, die sozial-konserva-

---

1) In den zahlreichen Stellen, an welchen Augustin von den Gnadenmitteln der Kirche redet, ist dies die unbedingte Voraussetzung, die er nicht hätte machen können, wenn sie nicht in der Denkweise der ganzen damaligen Christenheit wirklich gegeben gewesen wäre. — Dafs auch die Pelagianer so dachten, darüber s. Julian. ap. Augustin. Opus imperf. lib. III, cap. CVI. et in *ordine mysteriorum* et profunditate dogmatum etc., tam quae *mysteriis* quam quae dogmatibus continentur etc.

2) Ziegler, Irenäus von Lyon, S. 284, wo aber bestimmter, als der Text der bezüglichen Stellen das gestattet, von der alleinseligmachenden Wahrheit die Rede ist. Hackenschmidt, Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs. Erster Abschnitt (Strafsburg 1874), S. 96. Lipsius in von Sybel's hist. Zeitschrift, Bd. XXVIII, S. 260. 261. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I, Freiburg im Breisgau 1886, S. 304.

tiven Interessen sind nach meinem Dafürhalten [1]) hier das zuhöchst Impulsgebende, der dogmatische Gedanke ist dabei nur dienstbar gewesen. Nun hat letzterer freilich bald genug ein abstraktes Schema des Begriffs der Kirche zustande gebracht; keineswegs aber ist durch dieses, so viel ich sehe, die Ausbildung der verfassungsmäfsigen und liturgischen Ordnungen ausschliefslich geregelt worden, vielmehr gelten mir jene zuvor bezeichneten Mächte als die primären Faktoren. Die Kindertaufe kam auf und wurde, nachdem das geschehen war, als apostolischer Brauch anerkannt [2]). Und erst als diese Ansicht sich befestigt hatte, versuchte man dogmatische Rechtfertigungen. Die Salbung [3]) mit Öl vor der Taufe und nach derselben ward üblich; aber wie viele Decennien mögen vergangen sein, bis man sich eine bestimmtere Vorstellung von deren Bedeutung bildete? — Ein reiches liturgisches Zeremoniell wurde organisiert und in der Praxis angewandt, ohne dafs darüber sofort eine theoretische Rechenschaft gefordert und gegeben worden wäre. Und als dies geschah, erwies sich die ganze liturgische Anschauung bereits beherrscht von dem Eindruck, welchen der antik-heidnische Mysteriendienst [4]) auf die katholischen Christen gemacht hatte. Der christliche Kultus war von der hier einheimischen Idee durchwirkt, zu einer Gesamtordnung von geheimnisvollen Weihen und Genüssen geworden, welche mehr als nur eine Parallele zu denen der hellenischen Mysterien sind. — Ein magischer, von Über-

1) Ich kann selbstverständlich nicht versuchen, hier die obigen Sätze zu beweisen. Unter dem „dogmatischen Gedanken" verstehe ich nicht „die dogmatische Grundanschauung vom Wesen des Christentums", sondern den Gedanken, welcher sich mit der Idee der Kirche beschäftigt. — Es ist nicht möglich, aus jener „Grundanschauung" das Verfassungssystem der altkatholischen Kirche herzuleiten; ebenso wenig aus diesem jene.

2) S. v. Zezschwitz, System der kirchlichen Katechetik Bd. I, S. 311.

3) Höfling, Das Sacrament der Taufe, Bd. I, 475.

4) Ich begnüge mich, an die vorzügliche Darstellung bei v. Zezschwitz, System der kirchlichen Katechetik, Bd. I, S. 155f. 161f. zu erinnern.

schwenglichkeiten strotzender Supranaturalismus kennzeichnete die Stimmung der Andacht, die ganze Ansicht vom Kultus.

Und diese wirkte wieder zusammen mit der Vorstellung von der Kirche als Heils- und Gnadenanstalt. Das Bestehen der letzteren scheint nun freilich sowohl aufseiten derer, welche in dieses Heiligtum aufgenommen werden sollen, wie derer, welche bereits aufgenommen sind, Sünde und Bedürftigkeit vorauszusetzen. Aber nicht sowohl um diese zu betonen, als in der Absicht, die Kirche als den Focus wunderbarer Begnadigungen zu verherrlichen, wurden die liturgischen Ordnungen als Gnadenmittel [1]) beschrieben. Man redete von ihrem geheimnisvollen Wirken in überschwenglichen Ausdrücken, aber dieses wurde meist nur abgeleitet aus dem vorausgesetzten Charakter der Institution, nicht aus der effektiven Begnadigung der Einzelnen erschlossen. Die im zweiten und dritten Jahrhundert vorwiegende Anthropologie [2]) befand sich in einem partiellen Widerspruch mit dem Supranaturalismus des Kultus [3]).

---

1) S. z. B. die Väter auf dem Konzil in Karthago am 1. Sept. 256, Cypriani Op. ed. Hartel 435 sq.

2) Landerer, Das Verhältnis von Freiheit und Gnade, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. II, S. 511. 512. 516. Diese vorzügliche, reichhaltige Abhandlung scheint ebenso wie die Schmidtsche (s. oben S. 14) über Augustin's Kirchenbegriff in manchen Kreisen unbekannt geblieben oder doch nicht hinreichend gewürdigt zu sein. Nur so kann ich die Thatsache erklären, daſs in neuester Zeit hier und da Ansichten mit dem Anspruche auf Neuheit ausgesprochen sind, welche Landerer längst begründet hatte, z. B. die, daſs die Griechen die Erlösung im Grunde als ein lediglich Zukünftiges, Jenseitiges beurteilten. S. a. a. O., S. 578—581. Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (1853), Bd. II, S. 38, Anm. 12.

3) Landerer a. a. O., S. 569 Ende. — Ich treffe abermals völlig zusammen mit Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte Bd. II, S. 32. 33, der freilich hier von der Kirche als Gnadenanstalt absieht. — Eine Erörterung, wie die oben S. 29—32 versuchte, muſs nach meiner Überzeugung in jeder Dogmengeschichte vorkommen, welche die Beschaffenheit der Anthropologie, der Lehre von dem Verhältnis der Freiheit zur Gnade verstehen und erklären will. In

Dieser erteilte mysteriöse Weihen und Gnaden, verhiefs Vergebung der Sünde, Wiedergeburt, Erleuchtung, — was alles auf ein von dem Bewufstsein der Sünde und des Irrtums bewegtes Geschlecht hinwies; aber z. B. Justin der Märtyrer [1]), welcher die Taufe unter Verwendung jener Termini zu bsschreiben unternahm, wufste doch statt der Wirkungen, welche von diesen transcendenten Akten ausgehen zu sollen scheinen, in Wahrheit nur menschliche Leistungen nachzuweisen. Und wenn auch andere Autoren in dieser Beziehung sich zweideutiger ausdrücken, so ist doch durch die dogmengeschichtliche Forschung das Ergebnis gesichert, dafs hinsichtlich des Verhältnisses jener dem Personleben angehörigen Prozesse zu dem Vollzug des Taufsakraments die Unsicherheit der Aussagen bei den meisten Vätern [2]) charakteristisch ist, dafs vielfach an Stelle des scharfen Gedankens die rhetorische Phrase [3]) tritt. Man scheint von dem Sakrament jene spiritualen Vorgänge herzuleiten, verherrlicht es als das unentbehrliche Mittel der Sündenvergebenden göttlichen Gnade; aber daneben wird häufig genug dem Menschen eine Beschaffenheit zugeschrieben, welche das Bedürfnis einer umbildenden, in das Seelenleben eingreifenden Begnadigung erheblich einschränkt [4]) oder gar verneint. Es kommen anderseits in dieser Litteratur genug Bekenntnisse von der Notwendigkeit der *σωτηρία* vor, aber statt diese in den Zuständlichkeiten und Prozessen des Innern aufzuzeigen, meint man deren Wert in demselben Grade

---

Harnacks — meines Erachtens wenig durchsichtigem — Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Freiburg im Breisgau 1885, habe ich an den Stellen, wo ich suchte, S. 335, 357, 379, 409, eine solche nicht gefunden. — Die Voraussetzungen, welche ebend. S. 36—94 gemacht und dargelegt sind, werden von mir bestritten.

1) Engelhardt, Das Christentum Justin's des Märtyrers. Erlangen 1878. S. 103. 105.

2) Z. B. bei Barnabas, Hermas, Clemens von Alexandrien, teilweise bei Tertullian.

3) Steitz in Herzogs Realencyklopädie, Bd. XV, S. 432. 433.

4) Landerer a. a. O., S. 517 Ende, S. 588 Ende.

hochzuschätzen, in welchem man die Würde des σωτήρ steigert [1]).

Und doch ward diese christologische Tendenz noch überboten durch die, welche auf die Verherrlichung der Kirche abzielte. Die letztere bot ihren Kindern Entsündigungen über Entsündigungen. Diese wurden von ihnen in der Stimmung einer sinnlichen Andacht dahingenommen, blieben aber magische Akte, deren Wirkungen nur an der Aufsenseite der Persönlichkeit hafteten; die wirkliche Entsündigung sicherte man daneben durch andere Mittel [2]). Die Freiheit liefs

1) Ep. II. Clement. Romani cap. I. Vgl. Harnack in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgegeben von Brieger, Bd. I, S. 335. 336. Indessen kann ich dem hochverehrten Verfasser darin nicht unbedingt beistimmen, dafs die Schätzung der „Person Christi in dem vornicänischen Zeitalter in der Heidenkirche nicht vornehmlich von seinem Heilswerke gewonnen“, sondern der Ausdruck „der Weltstellung der von ihm gestifteten Gemeinde sei“. Nicht das Bewufstsein von dieser hat jene Schätzung motiviert, sondern die letztere wie das Bewufstsein um „die Weltstellung“ sind durch die religiöse Erfahrung von dem Heile in Christo, durch die erfahrene Wirkung seines Heilswerkes begründet. Da man von Christo das unbedingte Heil empfangen zu haben sich bewufst war, kam man dazu, ihn selbst wie seine Gemeinden so zu „schätzen“, wie Harnack angiebt. Die theologischen Vorstellungen prägen freilich die Herrlichkeit und Überschwenglichkeit der empfangenen, erfahrenen σωτηρία in höchst inadäquater Weise aus. Würden wir nach Mafsgabe derselben auf den Gehalt des wirklich erfahrungsmäfsigen Glaubens schliefsen: so müfste die von mir versuchte Motivierung als völlig unhaltbar erscheinen. Nach meiner Dogmatik aber ist nicht die theoretische Erkenntnis der Gradmesser des praktisch-realistischen Glaubens. — Die Dogmengeschichte ist gar nicht die Geschichte des wirklichen religiösen Glaubens, welcher als selbsterlebter die Gemeinde beseligt hat (vielleicht partiell im Widerspruch mit dem Dogma). Diesen, gerade das Herrlichste in allen christlichen Weltaltern, wird keine noch so gesteigerte wissenschaftliche Forschung jemals ergründen können. Denn die Quellen, aus denen allein für diesen Zweck geschöpft werden könnte, die Herzkammern des inneren Menschen, sind der Natur der Dinge nach nicht zu erschliefsen.

2) Rothe a. a. O., S. 33. „Denn im stillen mifstrauete man doch unvermeidlich der vorausgesetzten rein übernatürlichen, mithin magischen Gnadenwirksamkeit Gottes, und darum traf man natürlich

sich wohl von dem Heiligenschein bestrahlen, welcher von den Sakramenten ausging, wurde aber darum nicht von der Gnade durchwirkt. — Die Kirche arbeitete mit ihrem mysteriösen Apparate daran, den Ihrigen das christliche Heil zu bereiten [1]. Die Ihrigen meinten es daneben sich durch ihre eigene Leistung bereiten zu müssen. — Der Glaube, lehrte man, bedinge den Heilsbesitz, — aber die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes ebensowohl.

Ja nicht wenigen katholischen Christen bereits im zweiten Jahrhundert verwechselte sich beides. Der Glaube ward neben der Bedeutung, die er als Wissen von der *Regula fidei* hat, zu einer Summe von Sittengeboten. Ich sage das nur, um mir die Erinnerung an ein anderes zu erleichtern.

Es ist bereits von anderen Forschern gezeigt worden, wie das Heidenchristentum der altkatholischen Kirche dazu gekommen sei, das Alte Testament als heilige Schrift anzuerkennen und doch seinen Offenbarungsgehalt zu verkennen [2]. Es wurde als eine göttliche, nicht den Juden, sondern den Christen zugehörige Urkunde gepriesen, dagegen die bindende Bedeutung des Mosaischen Gesetaes geleugnet. Unfähig den heilsgeschichtlichen Wert der Religion des Alten Testaments zu schätzen, versuchten namentlich diejenigen Heidenchristen, welche mit der Bildung des philosophischen Hellenismus ausgerüstet zur Kirche übergetreten waren, dasselbe angeblich im Geiste zu deuten, indem sie den Inhalt durch rationalisierende Erklärungen verflüchtigten. Und das Mittel dazu war die Würdigung des natürlichen Sittengesetzes. Justin der Märtyrer wufste zu zeigen, dafs das die Seligkeit Bedingende zu allen Zeiten das Nämliche gewesen [3], das Halten der Satzungen, welche

---

seine Einrichtung auf die Eventualität hin, dafs doch am Ende alles von den Menschen allein möchte gethan werden müssen. (Der geheime Unglaube in dem Herzen jedes Aberglaubens)."

1) Landerer a. a. O., S. 516. 588. 593.

2) Harnack, Zeitschrift für K.-G. I, 332. Vgl. die vorzügliche Erörterung bei Engelhardt a. a. O., S. 435. Justin. Martyr. Dial. cum Tryphone Judaeo, cap. XLV, cap. XXVIII.

3) Engelhardt a. a. O., S. 248. 253. 256.

als ewige Wahrheiten den Menschen als Menschen eingepflanzt [1]), in dem Mosaischen Gesetze positiv codifiziert, durch viele beschwerende Zusätze der *σκληροκαρδία* des Volkes Israel wegen erweitert, in dem neuen Gesetze Christi [2]) vereinfacht und in ihrer Integrität wieder hergestellt worden seien. Diesem Schriftsteller ist das eine Mal [3]) der Glaube an (die Hoffnung auf) Christum das Aneignungs- und Bewahrungsmittel der *σωτηρία*, das andere Mal [4]) das Halten der *αἰώνια δίκαια*.

Aber auch Irenäus lehrte an der einen Stelle [5]), nur durch die gläubige Nachfolge Jesu werde man des Heils teilhaftig, an der andern [6]), durch das Beobachten des natürlichen Sittengesetzes werde der Mensch gerechtfertigt. Dieses wurde in demselben Grade idealisiert [7]), in welchem der Dekalog entwertet, in dem kirchlichen Unterricht vernachlässigt, und die Gesamtansicht befestigt ward, das Evangelium sei das neue Gesetz. — So fing man an neben der Kirche, als der vorausgesetzten Sphäre alles Christlich-Sittlichen, eine rationelle, von derselben absehende Ethik zu begründen, in welcher das Ideal der heidnischen Sittlichkeit von dem christlichen nicht klar unterschieden ward. Hier räumte man die sittliche Leistungsfähigkeit des natürlichen Menschen ein; in der Lehre von der Kirche, durch deren

---

1) Derselbe S. 249. 252.

2) Derselbe S. 254. 257. 259.

3) Dialog. cap. XLVII.

4) L. l. cap. XLV. Engelhardt a. a. O., S. 256. — Man darf nicht einmal von einem Auseinandergehen der Gedanken Justin's, nicht von einer Oscillation sprechen. Der Glaube ist nichts anderes als die durch Christum vervollkommnete Gotteserkenntnis, und diese bedingt nicht, sondern erleichtert nur das Thun der *αἰώνια δίκαια*. Engelhardt, S. 248. 256. 259.

5) Adversus haeres. lib. IV, cap. XIV. § 1. Vgl. die von August. contra Julian. lib. I, cap. II, § 5, excerpierten Stellen.

6) Ibid. lib. IV, cap. XV, § 1. — Vgl. Landerer a. a. O., II, 534.

7) Vgl. v. Zezschwitz, System der kirchlichen Katechetik. Bd. II, 1, S. 175. 178.

praktisch-liturgische Institute wurde dieselbe, wie es schien, verneint.

Man hat sich allerdings auch bei der Erörterung dieses Punktes vor dem überhaupt bedenklichen Verallgemeinern zu hüten. Engelhardt[1]) hat mit Recht vor allem voreiligen Schliefsen von der Theologie, z. B. Justin's des Märtyrers auf die kirchliche Denkweise der gleichzeitigen Gemeinden gewarnt. Es ist weiter nach meiner Meinung unleugbar, dafs z. B. bei Irenäus die Aussagen über das Vermögen des natürlichen Menschen mehr naiver Art sind und ihrer Tragweite nach durch die Zeugnisse von der Macht des selbsterfahrenen Glaubens wieder eingeschränkt werden[2]). Dessenungeachtet mufs man urteilen, der Pelagianismus habe nicht blofs Anknüpfungspunkte in der Anthropologie des zweiten und dritten Jahrhunderts, sondern sei durch dieselbe sogar vorbereitet[3]). Wird überdies erwogen, dafs in der Konstantinischen Zeit jene Verflachung der christlich-religiösen Denkweise sich verbreitete, welche schon von anderen Autoren[4]) hinreichend gewürdigt worden ist, dafs der Begriff der Gnade vornehmlich bei den Griechen sich an die Sakramente heftete, die Vorstellung von ihrer Wunderkraft durch den prächtigen Kultus nur noch mehr

---

1) A. a. O., S. 260.

2) Augustin sagt mit einem gewissen Rechte Pelagianis nondum litigantibus securius loquebantur. Landerer a. a. O. II, 515. De praedestinatione sanctorum cap. XIV, § 27, tom. XIV, 1002 G, 1003 A. Quid igitur opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui prius quam ista haeresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur. Unde factum est, ut de gratia Dei quid sentirent, breviter scriptorum suorum locis ac transeuntes attingerent.

3) S. indessen die vorsichtigen Bemerkungen bei Landerer a. a. O., S. 514. 515.

4) Z. B. von Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. II, S. 774. Richter, Geschichte des weströmischen Reiches u. s. w., S. 76. Burkhardt, Die Zeit Constantin's, S. 412—414.

gesteigert wird [1]): so begreift man die Möglichkeit der Genesis jener „Häresie“ um so leichter.

In diesem, erst durch Theodosius den Grofsen unbedingt und definitiv privilegierten katholischen Kirchentume waren Pelagius und Cölestius geboren und erzogen. Sie wurden wahrscheinlich von Kindheit an dazu angeleitet, dasselbe mit dem Blicke der Pietät und Andacht zu betrachten. Alle Riten galten ohne Zweifel auch ihnen als heilig zu haltende Ordnungen [2]). Und auch später haben sie in dieser Beziehung keinerlei destruktive Kritik geübt. Der gewohnheitsmäfsige Gehorsam gegen die Autorität der Kirche war [3]) auch der ihrige. Beide Männer verfolgten als gute Katholiken augenscheinlich eine kirchlich-konservative Tendenz. Von irgendwelchen schismatischen Neigungen finden wir bei denselben keine Spur; ebenso wenig von dem Bewufstsein eines der Kirche zu widmenden reformatorischen Berufs. Im Gegenteil, der Sinn für das Ketzerrichtliche war auch ihnen eigen: sie anathematisierten [4]) ohne Gewissensskrupel und vermehrten gleich anderen die Zahl der Häresieen nach individuellem Geschmack. Sie haben nicht das Geringste gethan, was einer tendenziösen Bestreitung, einer Einschränkung der Bedeutung der Kirche als Heilsanstalt ähnlich sei. Sie liefsen alle Einrichtungen [5]),

---

1) Ich erinnere vornehmlich an Cyrill von Jerusalem.

2) Julian. ep. August. contra Jul. lib. VI, cap. III, § 6, dicentes *mysteriorum* Christi gratiam multis locupletem esse muneribus. Id. ap. August. contra duas ep. Pelag. lib. I, cap. XXIII, § 41 plenam purgationem per ipsa mysteria *conferri*. Vgl. Jul. apud August. Op. imperf. lib. III, cap. CVI oben S. 29. Auch für die Anerkennung der Kindertaufe s. oben S. 18 und das Glaubensbekenntnis des Coelestius bei Hahn, Bibliothek der Symbole, S. 218, § 139. Infantes autem debere baptizari in remissionem peccatorum *secundum regulam universalis ecclesiae* etc. Julian. ap. August. contra duas epist. Pelag. lib. I, cap. XXII, § 40. Vgl. überhaupt das treffliche Buch von Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte. Freiburg im Breisgau, 1882.

3) S. das Glaubensbekenntnis des Pel. Hahn a. a. O. 215.

4) Marheinecke, System des Katholicismus, Bd. I, S. 98.

5) Pelag. symb. Hahn a. a. O., S. 213. 2. Auflage. Julian. ap. August. contra duas epistolas Pelag. lib. I, cap. XXIII, § 41.

welche längst auf diese Voraussetzung gegründet, durch die Tradition geheiligt waren, bestehen, ohne mit Bewufstsein Accommodation zu üben.

In Wahrheit aber gehörten sie einer ganz anderen Sphäre an als der der offiziellen, supranaturalistischen Kirche ihrer Tage. Sie fanden sich allerdings in derselben, aber sie lebten nicht darin. Sie waren unter den Eindrücken, welche der mysteriöse Kultus bereitete, aufgewachsen; aber diese hafteten vielleicht nur an den Sinnen. Das Element, an welchem sie sich wirklich nährten, war der daneben längst aufgekommene, verworrene, moralische Humanismus. Die diesem entstammenden, von ihnen geklärten Ideeen [1]) bildeten nach meinem Dafürhalten das eigentlich Substantielle ihrer vom klaren Selbstbewufstsein umfafsten Überzeugung. Bereits den Pelagianern, nicht erst „dem modernen Bewufstsein“ hat die Idee des Sittlichen in seiner Unabhängigkeit von der Religion eingeleuchtet. — Die Supranaturalitäten im Dogma und im Kultus blieben (wie freilich auch vielen anderen nicht gerade pelagianisch denkenden Zeitgenossen) ihnen ein traditionelles, ein autoritätsmäfsig Anerkanntes (vgl. August. *de gratia Chr. et de peccato originali,* lib. I, § 35). Sie fühlten sich dadurch nicht belästigt, weil ihr religiös-sittliches Leben sich davon unabhängig entwickelte und ihnen die Voraussetzung eine selbstverständliche war, dafs dergleichen mit der allein mafsgebenden Bedeutung des von Christo reformierten Sittengesetzes [2]) nicht in Konflikt [3]) geraten dürfe. Und sie selbst haben diesen in

---

1) S. Anm. 2.

2) Pelag. ap. August. de gratia Chr. et de peccato origin., lib. II, cap. XXVI, § 30. Ep. ad Demet. cap. IV. VII. IX. August. Op. ed. Ven. tom. XVI, 142 sq. Julian. ap. August. contra Julian. lib. VI, cap. XXIV, § 81. Id. ap. August. Op. imperf. lib. I, cap. XCIV; ib. lib. I, cap. IV. Wörter, Der Pelagianismus, S. 358. — Die Pelagianer wufsten indessen auch eine Versöhnungslehre aufzustellen, die, wie deren Grundzüge b. Julian. ap. August. Op. imper., lib. I, cap. XCIV zeigen, das Vorbild der Abälards ist. Klasen a. a. O. S. 270 f.

3) S. Anm. 2.

ihrem Denken und Leben auch nicht erfahren. Allein durch die von Augustin geübte Polemik [1]) wurde dieselbe wenigstens vielen offenbar. Bisher hatte sich der von mir in der Kürze charakterisierte schwankende Moralismus mit der alten Vorstellung von der vorgeblich alles echt Sittliche umschliefsenden und bedingenden, gnadenspendenden Kirche vertragen. Indessen die ungleich klareren und konsequenteren von Cölestius und Pelagius vorgetragenen, von dem scharfsinnigen Punier kritisch analysierten Lehren zeigten die Unvereinbarkeit [2]). Die Kirche mit ihren alten Ansprüchen und Ordnungen schien vollkommen überflüssig zu werden. Allein die Pelagianer gaben das nicht zu: insofern sie in jener wenigstens eine Anstalt zur Erleichterung und Förderung der (allerdings unabhängig von ihr möglichen) Sittlichkeit sahen, zeigten auch sie sich noch irgendwie von der Macht des gemeinen Kirchenbegriffs beeinflufst. Nichtsdestoweniger haben sie eine Umbildung desselben angebahnt und zwar in um so geräuschloserer Weise, je stärker das konservativ-kirchliche Interesse derselben war. Ohne dafs es zu einer offenkundigen Bestreitung gekommen wäre, versuchten sie eine moralisierende Ausdeutung. Die Kirche ihrer Idee nach galt ihnen als der innerhalb der sittlich veranlagten Menschheit von Jesu begründete Tugendbund, welchem „die Vollkommnen“ angehören. Lautet doch die apostolische Lehre, die Kirche solle ohne Makel und Runzel sein, d. h. aus lauter Reinen bestehen [3]): Übt sie doch den Ritus der Taufe, welche Bad [4]) (der Reinigung) heifst, auch an Kindern aus. Existiert doch die Einrichtung der Bufse, welche die etwa unrein Gewordenen als Gereinigte in die

---

1) S. unten S. 44.

2) S. unter anderen die sogenannte ep. familiaris August. et sociorum ad Innocentium I, August. Op. ed. Venet., tom. II, 809, cap. CLXXVII.

3) Pelag. ap. August. de gestis Pelag., cap. XXXIV, § 63. 64; cap. XII, § 27, de dono persever. cap. IV, § 8. Pelag. expositio in epist. ad Ephesios, cap. V. Hieronymi Op. ed. Martianay, tom. V, 1058; cf. August. de perfectione justitiae hom. § 19. 35, tom. XIII.

4) Pelag. ap. August. de gest. Pelag., § 63.

Kirche wieder aufzunehmen die Bestimmung hat. Die wirklichen Glieder derselben aber haben sich nicht nur des Bösen zu enthalten, sondern auch die positive *innocentia* zu betätigen [1]), haben sich daran zu erinnern, weshalb sie Christen heifsen [2]). Auf diesen Namen können nur diejenigen Anspruch machen, welche die Lehre Christi und seine Gebote befolgen, wie der unter dem Namen des Fastidius bekannte *liber de vita Christiana* ausführt, vielleicht um die Gedanken von dem Kirchentum auf das Christentum überzuleiten. Wenigstens ist es charakteristisch, dafs in demselben von der Kirche nirgends — denn in der Stelle des elften Kapitels bedeutet *ecclesia* Gemeinde — die Rede ist. Dieselbe wird freilich nicht angefochten, aber auch nicht in ihrer Wirksamkeit, in ihrer Bedeutung für das christliche Leben gewürdigt oder auch nur vorausgesetzt. Der Verfasser [3]) ergeht sich ebenso wie Pelagius [4]) (und freilich in gewisser Weise auch Augustin [5]) in eine Polemik gegen die Vorstellung von dem Glauben als sicher seligmachendem, um desto stärker die Notwendigkeit des sittlichen Handelns zu betonen. — Erwägt man überdies die bekannten scharfen Kritiken, welche Pelagius gegen die damaligen Zustände der katholischen Christenheit kehrte, so scheint man urteilen zu dürfen, der Pelagianismus erstrebte ohne irgendwelchen Gedanken an eine praktische Reform der Kirche (von welcher überhaupt in den von demselben beherrschten Kreisen nicht viel gesprochen zu sein scheint) eine moralische Besserung [6]) der Christenheit und setzte nichtsdestoweniger diese als bereits geschehen in denjenigen voraus, welche nach seinen Begriffen „die Voll-

---

1) Pelag. expositio in epist. ad Ephes. l. l.

2) Fastidii liber de vita Christiana cap. X. August. Opera. Ed. Venet., tom. XVII, 1951 C.

3) Ib. cap. VI. X. XIV.

4) Pelag. ep. ad Demetriadem. Expositio in epist. ad Ephes., cap. V. Hieronymi Op. ed. Mart., tom. V, 1057. Wörter a. a. O., S. 178.

5) August de fide et operibus.

6) Fastid. cap. XIII.

kommenen"[1]) waren. Die letzteren sind im Grunde die „der Kirche" im vulgären Sinne Entwachsenen. Sie gebrauchten freilich „die Gnadenmittel", bedurften aber ihrer nicht unbedingt. Sie beteiligten sich an dem Kultus der Kirche, aber innerlich werden sie von jeder Abhängigkeit von dieser gelöst. Sie liefsen den ganzen Apparat, welchen die supranaturale Kirche in Bewegung setzte, ungestört; aber ungestört durch irgendwelches Eingreifen derselben blieb auch das religiös-sittliche Leben der Pelagianer. Gegenüber der magischen Vorstellung von der Sakramentskirche ward das Moralisch-Freiheitliche[2]), im Gegensatze zu dem Vertrauen auf die Gliedschaft an der Kirche das persönliche[3]) Christentum, gegenüber der Vorstellung von der heilbedingenden Bedeutung, des Anstaltlichen derselben die Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen[4]) von ihnen betont. Sie haben nichtsdestoweniger, wie ich wiederhole, der Kirche alle formelle Ehrerbietung erwiesen; ihre Lehrautorität gelegentlich sogar in überaus devoter Sprache[5]) *in thesi* anerkannt; aber immer mit dem stillen Vorbehalt[6]), dafs ihnen zu glauben nichts zugemutet werde, was die Realisierung des sittlichen aus dem Sittengesetze erkennbaren Ideals, die Autonomie der Freiheit hemme, — „nichts Unmoralisches". Davon kann nicht die Rede sein, dafs man sich das Dogma einer Partei, die widervernünftige Lehre von der Erbsünde aufdringen

---

1) Cf. Coelest. Fragm. ap. Augustinum de perfectione justit. hom. § 20. Vgl. Studie VI.

2) Wörter a. a. O., S. 175.

3) Pelag. ep. ad Demetriadem.

4) Hierüber im Ganzen die oben (S. 41, Anm. 4) citierte ep. ad Demet. und Fastidii liber de vita Christiana.

5) Coelest. Symb. Hahn a. a. O., S. 219, § 134 Schlufs. Zosimi ep. II. ad episcopos Africae. Coustant. ep. Romanorum Pontificum ed. Schoenemann 671 sq. Marii Mercat. Comment. super nomine Coelestii Op. ed. Baluz. 132. Op. August. tom. XVII, 2660.

6) Coelest. ap. August. de gratia et de peccat. origin., lib. II, cap. VI, § 6 — et hoc praemunire necessarium est, *ne* per *mysterii* occasionem ad Creatoris injuriam malum ante quam fiat ab homine tradi dicatur homini per naturam. tom. XIII, 318.

liefse, — als ob sie die Rechtfertigung der Kindertaufe darbiete; vielmehr hat man diesen und andere Riten nach Mafsgabe des *sensus catholicus* [1]), d. h. so zu deuten, dafs das Fundamentale der sittlichen Überzeugung unerschüttert bleibt. — So Pelagius und Cölestius. Sie sind noch der Ansicht, dafs die erfahrungsmäfsige katholische Christenheit auch nur echt Katholisches in ihrem Sinne lehren könne.

Anders äufserte sich wenigstens hier und da Julianus von Eclanum. Die bitteren Erfahrungen von den Erfolgen des übermächtigen Augustinismus scheinen eine Modifikation auch des Begriffs der Kirche veranlafst zu haben. Diese besteht vornehmlich aus den moralisch Vollkommenen, hatten Pelagius und Cölestius gelehrt. Sie soll von „den Vernünftigen", „den Mündigen" geleitet werden, urteilte Julianus. Indessen dermalen ist diesen das ihnen gebührende Regiment entrissen [2]). Der grofse Haufe der Dummen führt das grofse Wort. Man versteht es, vernünftige Sätze unter der urteilsunfähigen [3]) Menge zu verbreiten, um von deren Acclamationen gestützt, dieselben als Dogmen verkündigen zu können. Popularität gilt als Katholicität. „Die Zensur der Tugenden ist durch den Beschlufs [4]) der Tumultuanten aus der Gemeinde ausgeschlossen" [5]). — Das wirklich Katholische aber — meint dieser Theolog — ist zuhöchst nicht durch die Autorität, nicht durch Schrift und „Kirche", sondern durch

---

1) Coelest. ap. August. l. l. — quod longe a sensu catholico alienum est. Ib. lib. II, cap. XXII, § 26. 27; cap. XXIII, § 28. Die Geltung des sensus catholicus wurde von beiden streitenden Parteien anerkannt; der Gehalt aber war ein total verschiedener. S. z. B. l. l. I, cap. XXXII, § 33; cf. XXX, § 31. 32; cap. II, § 2. 3. Vgl. Studie V, § 28 gegen Ende.

2) Julian. ap. August. Op. imperf., lib. II, cap. VI, Op. tom. XIV, 1179, cap. VIII.

3) Ib. lib. II, cap. III.

4) Ib. lib. II, cap. II. XI.

5) Ib. lib. II, cap. III; cf. contra Julian. lib. VI, cap. XI, § 34. (Cf. Pelagius auf der Synode zu Diospolis ap. August. de gestis Pelag., § 16. 17; contra duas epist. Pelag., lib. IV, cap. VIII, § 20.) Vgl. Studie V, § 31 gegen Ende.

Vernünftigkeit zu erproben, — die Autorität durch die Vernunft zu rechtfertigen [1]).

Nach dieser Lehre scheint also nicht mehr innerhalb [illegible] historischen Kirche ein besonderer Tugend- [illegible] zu sollen, welcher mit deren dogmatischem [illegible] System sich zu vertragen hätte, sondern [illegible] wird durch die Kritik der Vernunft als höchster [illegible] Gleichwohl hat selbst dieser Denker, wel- [illegible] man als den konsequentesten aller pelagianischen Theo- [illegible] betrachten mufs, „die Mysterien" nicht angetastet [2]). Die Macht der Überlieferung, eine gewisse Pietät gegen das Herkömmliche, der auch immer noch wirksame kirchlich- [illegible] Trieb, — dies alles stimmte auch ihn dafür, eine Ausgleichung seines Rationalismus mit der supranatu- [illegible] Kirche und ihren liturgischen Ordnungen zu ver- suchen.

Dagegen Augustin meinte den prinzipiellen Gegensatz [illegible] entdecken zu können. Ihm erschien dieser Gegner als der entartete Sohn, als der schlimmste Feind der hei- ligen Mutterkirche [3]). Diese und jene können einander nicht [illegible], nicht ertragen. Es ist ein völlig anderer Geist, welcher in der Kirche waltet, welcher den Julian bewegt. Wenn ich oben zugestanden habe, dafs Augustin in den antipelagianischen Schriften auch auf die Kirche rekurriere, um seine Doktrin zu beweisen, so kann ich nunmehr, ohne in Widerspruch mit meinen obigen [4]) Aussagen zu kommen,

1) Julian. ap. August. Opus imperf., lib. II, cap. XVI, Op. tom. [illegible], [illegible] A B, cap. XLI, 1197 C. cap. XLVIII, 1200, cap. LV, [illegible]; lib. II, cap. CCXXXVI, 1294 D; lib. II, cap. CCLIV, 1234 A. [illegible] a. a. O., S. 99 f. 215 f.

2) S. oben 38.

3) August. contra Julian., lib. VI, cap. V, § 11. Frustra te in- [illegible] argumentationibus vanis non adversus me, sed contra *commu- nem matrem spiritalem*, quae te non aliter peperit, quam sicut jam [illegible] ut pariat etc., cap. IV, § 10. — Cf. ib. lib. I, cap. V, § 20; Op. imperf. lib. III, cap. CVI. — Contra duas epist. Pelag., lib. II, cap. III, § 5. De gratia Chr. et de peccato orig., lib. II, cap. XXVI, § [illegible]

4) S. S. 17. 19. 28.

anerkennen, dafs er in seinen Gedanken mehrfach sogar von ihr ausgehe. Allein da die Pelagianer den vulgären katholischen Kirchenbegriff (der neben dem ihnen eigentümlichen in ihrem Bewufstsein sich immer erhielt), die Vorstellung von ihr als einer Gnadenanstalt ebenso genehmigten, wie Augustin: so kann es scheinen, als ob des letzteren Beweisführung eine *argumentatio ex concessis* sei. Da er die vulgär katholischen Vorstellungen von der Gnade nach seinem Begriffe von derselben deutet, diesen als den das ganze katholische Kirchenwesen regelnden Gedanken voraussetzt, — in die liturgischen Ordnungen hineinlegt: wird es offenbar, dafs die Voraussetzungen auf beiden Seiten nicht die gleichen sind. Es kommt nicht blofs zu einer prinzipalen Differenz zwischen ihm und den Pelagianern, sondern auch zu einem nicht unerheblichen Widerspruch zwischen ihm und dem echten Sinn der alten Kirche (trotzdem, dafs er sich auf diesen so oft berief). Diese schrieb freilich den oft erwähnten Institutionen übernatürliche Wirkungen zu, aber nicht solche, welche mit der Freiheit in Konkurrenz traten, d. h. lediglich magische. Augustin lehrte (im Unterschiede von der Schöpfungsgnade [1]), welche er in dem adjutorium divinum anerkennt) eine die Freiheit bedingende, schlechthin wirkungskräftige, sie erlösende *gratia*, welche ihm die eigentlich christliche, diejenige ist, um derentwillen wir Christen sind [2]). Indem er diese mit dem Kirchenbegriffe kombiniert [3]), wird der letztere, sozusagen, gesteigert. — Nicht indem er „Die Heilsbedeutung“ der Kirche verteidigte, ist er ein Neuerer geworden, sondern durch die Art, wie er diese nach Mafsgabe seines Begriffs der *gratia* erörtert. — Nicht in dem Kirchenbegriffe ist die prinzipale Differenz zwischen dem System Augustin's und dem

---

1) S. z. B. Ep. CLXXIX, § 3, tom. II, 821 A; CLXXVII, § 7, tom. II, 813 A. Etsi enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus etc.

2) Ep. CLXXIX, § 2, tom. II, 821 — id est cum invenirentur contra Dei gratiam disputare, propter quam Christiani sumus etc.

3) Wie? darüber s. Studie II, § 14, e u. f.

der Pelagianer zuhöchst zu suchen, sondern in dem Begriffe der Gnade[1]).

1) Ep. CLXXXVI, § 1, t. I; CLXXXVI, § 1, tom. II, 864 C — sed propius ut crederemus accessit, quod librum quendam, ea prorsus persuadere molientem, quae gratiam per unum mediatorem et hominum hominem Jesum Christum generi humano impertitam de fidelium cordibus creditam deleant, legimus etc. Vgl. die ganze Epistola familiaris V episcoporum Numidiae l. l. 809—818 N. CLXXVII namentlich § 9. 11. 15; in der Ep. patrum Concilii Carthag. l. l. 802 sq. N. CLXXV, § 6. Sed multi qui eorum perhibentur esse vel fuisse discipuli, haec mala, quibus fundamenta Christianae fidei conantur evertere, quacunque possunt, affirmare non cessant. l. l. 806 D. Cf. oben S. 23, Anm. 3.

II.

Zur Frage nach dem Verhältnis der Lehre von der Kirche zu der Lehre von der prädestinatianischen Gnade.

---

1. Mit der Lehre des Augustinus von der Prädestination, meint Nitzsch[1]), steht seine Lehre von der katholischen Kirche nicht in Widerspruch, wenn man nur folgendes als seine Ansicht betrachten darf. „Die erste Voraussetzung und das eigentliche Prinzip alles Heils ist zwar die Prädestination; aber diese mufs eben dadurch zur Erscheinung kommen, dafs die Prädestinierten sich der von der empirischen Kirche dargebotenen Gnadenmittel wirklich und in normaler Weise bedienen. Die Gnadenmitel der Kirche sind wenigstens Mittel der Realisierung des prädestinierenden Ratschlufses Gottes, in welchem die Prädestination zur Kirche wesentlich mitenthalten ist.“ Dorner[2]) versichert in erheblich zuversichtlicherem Tone, in die Prädestination sei mit aufgenommen, dafs sie sich nur durch die die Sakramente spen-

---

1) Grundrifs der christlichen Dogmengeschichte. Berlin 1870. Bd. I, S. 242. Ebenso Köstlin, Real-Encykl. f. protest. Theologie und Kirche, zweite Aufl. (1880), Bd. VII, S. 703, Kolde, Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879, S. 292, Hermann Schmidt, Die Kirche, Leipzig 1884, S. 134. Meine Gegenbeweise, welche der letztgenannte Autor kaum kannte, sind gar nicht berücksichtigt.

2) Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin 1873. S. 228.

dende Kirche auf historischem Wege vollziehe. Von dem Gedanken aus, daſs die Prädestination sich durch geschichtliche Vermittelungen realisieren wolle und realisiere, suche der Autor insbesondere in dem Buche *de correptione et gratia* die Einwände zu widerlegen, nach welchen um der Prädestination willen alles Handeln und Wirken für überflüssig erklärt werde. „Das Prinzip, welches der Autor hier geltend macht, ist dies, es sei durch die Prädestination vorher bestimmt, daſs nur durch die Vermittelung äuſserer Ursachen diejenigen, welche prädestiniert seien, zur Prädestination gelangen können" u. s. w.

Ich will und kann diese Sätze, ohne Miſsverständnisse zu verschulden, — ohne die Lösung der von mir gewählten Aufgabe von vornherein zu vereiteln, hier nicht sofort beanstanden; wohl aber muſs ich bekennen, daſs die unterstrichenen Worte des letztgenannten Schriftstellers mir zu Einreden Veranlassung geben. Sollte derselbe jene Gedanken in einer Stelle des citierten Buchs ausdrücklich ausgesprochen gefunden haben, so möchte ich bitten, sie mir nachzuweisen; ich habe vergebens gesucht. Ist aber die Meinung, der in jenen frei gewählten Worten ausgeprägte Gedanke sei der die Erörterung Augustin's leitende und beherrschende, so erlaube ich mir zu bemerken, daſs Behauptungen dieser Art wohl in Betracht der Voraussetzungen und des Zwecks der Schrift des D. Dorner erklärlich sind, für wissenschaftliche Untersuchungen aber in dem Sinne, wie ich sie verstehe, keine Bedeutung haben. Denn diese fordern und geben Beweise, was ja selbstverständlich nur durch Auslegung und Analyse der Quellenstellen möglich ist, bei welchem Geschäft ich grundsätzlich von aller Neigung zum voreiligen Systematisieren und Kritisieren, zum dogmatischen Einlegen mich frei zu erhalten bemüht bin. Aber freilich da die Aufgabe eine begrenzte ist, muſs auch die Beweisführung eine begrenzte sein. Soll sie nicht endlos werden, so hat sie das Gebiet, auf welchem sie sich zu bewegen hat, durch Behauptungen zu beschränken. Somit behaupte ich denn, daſs in dem *liber de correptione et*

gratia der Gnadenmittel freilich mehrfach, der Kirche aber als Subjekt der Gnade, als der Spenderin des Heils, als Anstalt der Vermittelung desselben nirgends derart gedacht wird. —

2. Soll ein wissenschaftlicher Beitrag zur Erörterung des in der Überschrift angekündigten Themas gegeben werden, so erscheint es am zweckmäfsigsten, von der Lehre von der prädestinatianischen Gnade auszugehen, denn sie ist nicht nur die der Zeit nach frühere [1]), sondern auch die unserem Verfasser eigentümliche, die originelle. Indes vor allen Dingen ist die ganze Fragstellung gegen Mifsverständnis zu sichern. Die Meinung ist nicht, Augustin habe über das Verhältnis der erwähnten Lehrkapitel, der in denselben in Betracht kommenden religiösen Gröfsen gegrübelt, das von uns in das Auge gefafste Problem mit Bewufstsein erwogen, eine Ausgleichung anzubahnen das Bedürfnis gehabt. Gedanken dieser Art konnten gar nicht in dem aufkommen, welcher ein so treuer Katholik zu sein meinte, wie dieser Theolog. Er war ja zu der katholischen Kirche übergetreten zu einer Zeit, wo diese ein Dogma von der Kirche wirklich hatte, nicht weniger aber ein solches von der prädestinierenden Gnade nach seiner freilich falschen Ansicht, wie ich wiederhole [2]), mit Einschlufs sogar des Lehrmoments von dem *donum perseverantiae* [3]). Das eine wie das andere galt ihm als katholische, bindende Voraussetzung, ebenso die Übereinstimmung beider. Jahrhunderte hindurch hatte die Kirche thatsächlich ihre Heilsbedeutung gehabt und bewährt. Dafs ihr diese auch verbleibe trotz der Lehre von der prädestinatianischen Gnade, daran durfte der nicht zweifeln, welcher (im Widerspruche freilich mit der Geschichte) diese nicht für seine Erfindung, sondern für eine

1) S. oben S. 6. 25. Vgl. S. 15.

2) S. oben S. 45.

3) De dono perseverant., cap. XIX, § 48. Op. ed. Venet., tom. XIV, 1052. 1053; cap. XXIII, § 65 ib. 66, 1063. Ac per hoc praedestinationis hujus fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine nunc defendimus, numquam Ecclesia Christi non habuit; cap. XIV, § 36 ib. 1043; cap. XXIII, § 63; de praedest. Sanct., § 27.

längst hergebrachte hielt. Folglich konnte er gar nicht über das gegenseitige Verhältnis grübeln. Ein Problem, wie das, dessen Lösung wir zu versuchen die Absicht haben, existierte für diesen Kirchenlehrer gar nicht. Was wir untersuchen wollen, ist nicht ein Kapitel der Theologie Augustin's, wie er selbst sich dieselbe dachte oder gar etwa litterarisch ausarbeitete, sondern betrifft eine Frage, welche, wenn sie anders momentan sich ihm aufdrängte, ihn doch nicht dauernd quälte, weil sie durch die Macht der katholischen Grundvoraussetzung unschädlich gemacht wurde [1]). Hätte er selbst als reflektierender Systematiker beide Lehrartikel in ein wissenschaftliches Verhältnis gebracht, so brauchten wir selbstverständlich das nicht zu leisten. Man könnte sich allerdings auch in diesem Falle die Aufgabe stellen, deren Lösung inbezug auf Schleiermacher's Dogmatik z. B. Weifsenborn und Bender sich unterzogen haben; aber ich gestehe, dass ich meinerseits auf eine solche verzichten würde. Die Arbeit, welche ich in diesen fortgesetzten Studien auf mich zu nehmen habe, ist in Betracht der soeben charakterisierten Beschaffenheit der Quellen eine schwierigere, eben darum auch lohnendere. — Sie will wenigstens eine gründliche sein; — aber dessenungeachtet fühle ich mich keineswegs berufen, die Lehre von der Prädestination, mit welcher, wie oben angekündigt wurde, begonnen werden soll, hier vollständig zu erörtern. Das würde nur dann gerechtfertigt sein, wenn ich eine erheblich genauere und richtigere Kenntnis und Erkenntnis mir verschafft hätte als andere Forscher sie besitzen. Dessen kann ich mich aber für jetzt nicht rühmen, aber ebenso wenig mich dazu entschliefsen, in scheinbarer Selbständigkeit doch nur dasselbe zu wiederholen, was durch den Fleifs und den Scharfsinn früherer Dogmenhistoriker bereits ermittelt ist. Diese auch in unseren Tagen mit unverwüstlicher Treue vielfach befolgte, die Leser auf das äufserste langweilende Methode, von der mir unverständlich ist, inwiefern sie „dem Fortschritt" dienen soll, ist eine wissenschaftliche Unsitte, welche ich von An-

---

1) Vgl. unten § 13.

fang meiner litterarischen Thätigkeit zu meiden wenigstens redlich beflissen gewesen bin. —

3. Somit bleibt mir nur übrig unter Bezugnahme auf die Darstellung anderer [1]) lediglich daran zu erinnern, daſs nach des Bischofs von Hippo Regius prädestinatianischen Gedanken nicht bloſs die Heilsursächlichkeit, der überweltliche, übergeschichtliche Gott im Himmel, sondern daſs auch das Heil selbst hier als ein bereits seit Ewigkeit fertiges durch seinen Willen gesetzt sei, — unabhängig von aller zeitlichen Geschichte [2]). Indes so unzweifelhaft dieser Satz echte Ideeen Augustin's ausprägt, so darf doch nicht übersehen werden, daſs nicht bloſs hin und wieder, sondern in den bei weitem meisten Stellen, an welchen er auf den in Rede stehenden Gegenstand zu sprechen kommt, umgekehrt das historische Leben, das Leiden und das Kreuz Christi als Grund der *salus* der Begnadigten gewürdigt werden. Einige sind schon oben S. 19, 20, 22, 25 angeführt; ich citiere jetzt überdies *lib. de natura et gratia* cap. VII, § 7, Op. tom. XIII, 160 F.; die *Ep.* CXL ib. tom. II, 550 im ganzen, namentlich § 5, § 10, § 13, § 20, § 68; *Ep.* CLXXVII, § 15 ib., tom. II, 816 C. *non eos ulterius existimamus ausuros loquendo contra gratiam Dei, quae revelata est per passionem et resurrectionem Christi, pectora fidelia et simpliciter Christiana turbare:* welche Stelle nicht darum als hierher nicht gehörig bezeichnet werden darf, weil das daselbst ausgesagte Offenbarsein dem Verhülltsein im Alten Testament entgegengesetzt wird. Das ist freilich zuzugestehen, aber darum der Satz doch ein Be-

---

1) Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Bd. I, S. 290. Beck, Über die Prädestination, Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 1847 II, S. 79. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade. Leipzig 1863. S. 30—38. Dorner a. a. O., S. 224. Beachtenswert sind die scharfsinnigen Bemerkungen Dieckhoff's, Theolog. Zeitschrift, redigiert von Dieckhoff und Kliefoth. Erster Jahrgang. Schwerin 1860. S. 100.

2) Vgl. Dorner a. a. O., S. 230. 231. Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. VI, S. 213; Bd. VIII, S. 298.

weis für des Verfassers Tendenz, die Hauptfakta der evangelischen Geschichte im Sinne von Heilsthatsachen [1]), den historischen Erlöser als Quelle der *salus* dogmatisch zu schätzen. Auch die berühmte, so häufig vorkommende, Antithese Adam und Christus wird durch sie motiviert. Sogar in dem prädestinatianischen *liber de praedestinat. Sanctorum* cap. XV, § 31, Op. tom. XIV, 1005 B finden sich die Worte *Appareat itaque nobis in nostro capite ipse fons gratiae.*

Wer wird leugnen wollen, dafs darin ein wahrhaftiges religiöses Bekenntnis laut wird? — Aber mit demselben kann der Gedanke der Prädestinationslehre nicht im Einklang stehen. Ist der überirdische Gott der das Heil ausschliefslich bewirkende und bereitende, so scheint doch das Gleiche nicht die irdische Heilsgeschichte leisten zu können. Zwei gleich absolute *causae* schliefsen sich aus. Da die erstere nicht beeinträchtigt werden soll, so bleibt nur übrig die Bedeutung der in der oben berücksichtigten Stellenreihe in so ergreifender religiöser Sprache gefeierten Leistung Christi auf Erden irgendwie herabzusetzen, mag das immerhin durch künstliche Wendungen verhüllt, von dem frommen Bewufstsein verleugnet werden. Christus bleibt, soll bleiben die Heilspersönlichkeit, aber nicht, sofern er das Heil letztlich begründet; als *fons gratiae* kann er wohl in Berücksichtigung des subjektiven menschlichen Bedürfnisses vorgestellt, aber nicht streng gedacht werden im Zusammenhange des Systems, sondern als Mittel zum Zweck das schon bereitete Heil geschichtlich zu vermitteln [2]). Ist er doch *in*

1) Über den Tod Jesu einige Stellen bei Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd. II, S. 125. Über die Auferstehung de gratia Christi et de peccato originali lib. II, cap. XXIV, § 28, Op. tom. XIII, 330 B. C. Itaque sine ista fide — sine fide resurrectionis etc. de peccatorum meritis et remissione lib. II, cap. XXXII, § 52 ib. 83 D. E. de vera religione cap. XVI, § 32 lib. I, 92. Enchiridion ad Laurentium ed. Krabinger Tubingae 1861, cap. XVII, p. 67. — Die Himmelfahrt wird von den Heiden verspottet de fide et symbolo cap. X, Op. tom. XI, 512. — Über die crux Christi s. oben S. 21. 22.

2) Die bei weitem am häufigsten vorkommende Formel ist „gratia per Christum“, z. B. de nuptiis et concupiscentia lib. II, cap. II,

quantum homo factus est selbst prädestiniert [1]). Durch dieselbe Gnade, durch welche jener Mensch Christus geworden ist, werden wir Christen. Der nämliche Geist, welcher Christus als Menschen erzeugt hat, ist es, welcher uns wiedererzeugt [2]). Daneben wird der Erlöser als *mediator* verherrlicht und gepriesen [3]), die meritorische Wirksamkeit gleicherweise, die *gratia* von ihm in nicht wenigen Stellen abgeleitet den Worten nach, aber nicht durch die folgerichtigen Gedanken (Die Formel „in ihm sind die Erwählten erwählt“ [4]) scheint die ausgleichende zu sein). —

4. Die Folge davon ist, dafs auch das Wort als die historische Kunde von dem historisch zustande gekommenen Heil als Vehikel, durch welches dasselbe dargeboten wird, nicht gehörig gewürdigt werden kann, die Gnade als nicht in dem Worte wirksam, sondern vielfach als von dem ewigen Gott im Himmel inspiriert, der Zusammenhang derselben mit dem irdischen Erlösungswerk als unerkennbar erscheint [5]). Aber allerdings begegnen uns einige andere Stel-

---

§ 6, tom. XIII, 378 C; de natura et gratia, cap. LXVIII, § 83, tom. XIII, 202 D, Ep. CLXXXVI, § 8, tom. II, 867 D, § 11 ib. 869 A, § 12 ib. 869 C; die seltenere „gratia propter Christum“ z. B. Ep. CLXXIX, § 2, tom. II, 821 (cf. de virginitate cap. XXVII, tom. XI, 777 D per Christum, propter Christum); die seltenste „gratia in Christo“. Sehr häufig ist die Rede von der gratia Christi, aber meist da, wo der Verf. an die objektiv-historische Erscheinung Christi, die Heilsoffenbarung Gottes in Christo denkt. Ep. CLXXVIII, § 2, tom. II, 819 B C: gratia, qua per J. Ch. generi humano indulta est. Ep. CCLXXIX, § 6 ib. 822 D — per Christi gratiam liberari. Anderswo scheint der Gedanke an jene mit dem Gedanken an die (durch dieselbe als bedingt vorgestellte) innerliche zusammenzufliefsen, z. B. Ep. CLXXV, § 40, tom. II, 858 C. Dominus itaque Christus et justus est et justificans: nos autem justificati per gratiam ipsius. Non autem justificat nisi corpus suum quod est Ecclesia.

1) De praedestin. Sanct., § 31, Op. tom. XIV, 1005 D.

2) De correptione et gratia, § 30, tom. XIV, 943 A B. cf. Tractatus in Joann. evangel. cap. XV, tract. LXXXII, § 4, tom. IV, 934. De praedestin. Sanct. § 67.

3) S. oben S. 19—25 und § 11 unten.

4) De dono persev., § 15.

5) S. Anm. 3.

len, in welchen geleistet ist, was wir vermissen, und das sind dieselben, in welchen das Wort unabhängig von dem Verkündiger, von der Person des Amtsträgers in einer Weise geschätzt wird, welche an die *Confessio Augustana* erinnern kann. Wir lesen *contra literas Petiliani* lib. I, cap. VII, § 8, Op. tom. XII, 270 B: *Semen, quo regeneror, verbum Dei est, quod obaudienter audire sum monitus etiam si ille, per quem audio, quae mihi dicit, ipse non facit* etc. *Non enim in ministrum, per quem baptizor, credo, sed in eum, qui justificat impium, ut deputetur mihi fides ad justitiam. Contra epistol. Parmeniani* lib. II, cap. XI, § 23, ib. 23 E: *Quasi nos dicamus posse ipsum quemlibet hominem spiritales filios generare, et non per Evangelium, in cujus praedicatione spiritus Sanctus operatur ad gignendos in baptismo spiritales filios* [1]) etc. Ferner die denkwürdigen Erklärungen über Christum als den einzigen alle anderen Mediatoren ausschliefsenden Mediator (welche so stark lauten, dafs sie, isoliert betrachtet, ganz geeignet erscheinen, unser obiges Urteil zu widerlegen), z. B. *contra epist. Parmen.* lib. II, cap. VIII, § 15. 16 über ihn, als das einzige Objekt des Glaubens; *contra literas Petiliani* lib. III, cap. XLII, § 52, tom. XII, 410, als denjenigen, zu welchem der Gläubige ohne Dazwischenkunft irgendeines kirchlichen Amtsträgers, ohne dafs der Kirche als der Heilsvermittelungsanstalt gedacht wäre [2]), in ein direktes Verhältnis getreten sei, darin verbleibe *contra literas Petiliani* lib. I, cap. VII, § 8, tom. XII, 269 F: *semper a Christo percipitur fides, semper Christus est origo regenera-*

1) Vgl. Jul. Köstlin, Die katholische Auffassung von der Kirche in ihrer ersten Ausbildung. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, Jahrgang 1856, Nr. 14, S. 109. Diese wertvolle Abhandlung ist weder von Schmidt (a. a. O., Bd. VI, S. 218) noch von Dorner, überhaupt wenig berücksichtigt. Dieses Ignorieren fremder Autoren, welche bereits geleistet haben, was wir, wie wir uns häufig einbilden, zuerst leisten, verstrickt in jene Illusionen, von denen ich S. 2 geredet habe.

2) Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 218. 219.

torum et caput Ecclesiae etc. (cf. Sermo LXXXVI, cap. I, § 1, tom. VII, 456 C: *caput ecclesiae*). *Origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est* etc.; *contra Cresconium Donatistam* lib. III, cap. XI, § 13, ib. 557 B C. Gewiſs bedeutungsvoll ist dies alles; es klingt nicht bloſs, es ist evangelisch, aber, wie schon Andere längst erkannt haben, doch durch das einseitige Interesse der Polemik gegen die donatistische Würdigung der Persönlichkeit des Amtsträgers, durch den Zweck der Abwehr der Angriffe dieser Schismatiker veranlaſst. Indes wäre es nach meinem Dafürhalten verfehlt, wollte man in diesen und vielen ähnlichen Sätzen lediglich durch die Not der Verlegenheit erpreſste Inkonsequenzen sehen, welche man sofort unter Erinnerung an jene anderen Stellen, welche die katholische Ordination als die Bedingung der in Beziehung auf die *salus* wirkungskräftigen Spendung der Sakramente bezeichnen [1], auf das Maſs des katholischen Verständnisses zurückzuführen habe. Jene ersteren sind ja ebenso Augustinisch als die letzteren; daſs er sie geschrieben habe in der bewuſsten Absicht, man solle sie durch diese als normative berichtigen oder einschränken, läſst sich nicht beweisen. Unser Bischof hat in beiden Fällen seine aufrichtige Überzeugung ausgesprochen, nicht etwa das eine Mal mit Mentalreservationen, das andere Mal ohne dieselben oder gar mit anderen. Im Verfolg der oppositionellen Tendenz gegen die donatistische „Irrlehre" von der die Wirkungskräftigkeit der Gnadenmittel bedingenden Bedeutung der Verwalter derselben war ihm der Gedanke an die katholische Ordination wirklich entschwunden, diese nicht etwa die in klarer Reflexion festgehaltene Voraussetzung als eine selbstverständliche, durch welche die allgemein lautenden Äuſserungen zu begrenzen seien. Es kann nicht meine Aufgabe sein dieses Urteil allgemein zu stützen. Ich habe es nur ausgesprochen, um mich und andere vor einer voreiligen Unterordnung einer Gedankenreihe unter eine andere, überhaupt vor jeder hastigen Harmonistik zu warnen. So gewarnt

---

1) Köstlin a. a. O., S. 109, zweite Spalte.

glaube ich um so unbefangener das Thema erörtern zu können, welchem diese Studie gewidmet ist.

5. Die *Electi* sind ewig prädestiniert zum Heile. Die katholische Kirche, zu welcher Augustinus übergetreten, war eine geschichtliche soziale Anstalt, gebunden an Zeit und Raum, genötigt sinnfällige Mittel für ihre Zwecke zu verwenden, aber fest in der Überzeugung, darin Gnadenmittel zu verwenden. Sie gilt als die Spenderin des Heils, als die durch geheimnisvolle Weihen von der Welt abgegrenzte Sphäre, aufserhalb deren keine *salus* zu erringen sei [1]). Das sind auch von unserem [2]) Theologen verkündigte Sätze, mit welchen die Lehre von der Elektion nicht in Konflikt kommen darf, will sie anders nicht antikatholisch sein. Und vermeidlich ist derselbe ja, wie es scheint.

Alle *electi* sind *vocati,* so hören wir, *vocandi* gleich den Nicht-Erwählten [3]). Die *Vocatio* wird vollzogen regelmäfsig durch die äufsere Predigt [4]) der Kirche, welche sich von Anfang an als Heilsanstalt bezeichnete nach dem Willen des prädestinierenden Gottes [5]). Auch die Erwählten müssen ja — heifst es — vorbereitet werden [6]). Angenommen, der *Vocandus* wird wirklich ein gläubiger *Vocatus,* so nimmt

---

1) S. oben S. 32. Vgl. die Excerpte bei Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, S. 635—670.

2) Sermo ad Caes. pl. eccl., § 6, tom. XII, 779. Schmidt, Jahrbücher Bd. VI, S. 219. Extra Ecclesiam totum potest (sc. habere Emeritus) praeter salutem etc. De unitate Ecclesiae, § 49 ib. tom. XII, 172. Rothe a. a. O., S. 682, Anm. 96. Ad ipsam vero salutem ac vitam aeternam nemo pervenit, nisi qui habet caput Christum. Habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est Ecclesia. (Über die Zweideutigkeit dieser Phrase s. unten § 13g.) Cf. ib. § 2. Unde manifestum est eum, qui non est in membris Christi, Christianam salutem habere non posse.

3) Beck a. a. O., S. 207, Anm. 2.

4) S. z. B. de dono perseverantiae § 36. Beispiel der Unregelmäfsigkeit Quaest. ad. Simplic. Lib. I, Quaestio II, § 2, Op. tom. XI, 421.

5) De praedest. Sanctor. cap. X, § 19. Dorner a. a. O., S. 227.

6) Die berühmten Stellen aus de praedestin. Sanct., § 15, § 19 bei Beck, S. 78.

ihn die Kirche in die Zahl der Katechumenen auf und unterstellt ihn ihrer Obhut. Gilt sie doch als die Mutter [1]), welche die wirklichen Glieder „der Kirche“ erst gebären soll [2]), als das *corpus Christi,* in welches der *Vocatus* erst einzugliedern ist (*Incorporatio*). Die Zweideutigkeiten, welche in diesen den Inhalt vieler Stellen zusammenfassenden Sätzen verborgen liegen, dürfen hier nicht sofort aufgehellt werden. Wir halten für zweckmäfsiger, zu zeigen, wie der erwähnte Katechumene sie finde. Dafs die Kirche die ausschliefsliche Gnadenspenderin sei, — dafs er in ihr die ewige Seligkeit, welche mit dem Anteil an „dem Reiche Gottes“ identisch sei, ausschliefslich gewinnen werde, davon hört er ebenso oft als von dem anderen, dafs die eben geborenen Kinder, durch den geheimnisvollen Ritus des Taufsakraments aus der *massa perditionis* errettet, in demselben bereits beides empfangen haben [3]), schon Glieder der Kirche geworden seien [4]), — mit dem Leibe und Blute des Herrn genährt [5]). Diese sind schon trotz der augenscheinlichen Unmündigkeit in dem umfassenderen Besitz der Gnadengüter, in dem festen Gefüge der „allein seligmachenden“, gegen Irrung und Schwankung sichernden Kirche „gläubig“ [6]) geworden. Er meint gläubig zu sein und erfährt doch, dafs sein Glaube als der eines Katechumenen nicht der volle sei [7]). Er, obwohl ein ausgereifter Mann, steht noch immer vor jenem Heiligtum, hat erst nach und nach die Stufen zu ersteigen,

1) Schmidt a. a. O., Bd. VI, S. 212. 214.

2) S. z. B. Ep. XCVIII, § 5, tom. II, 349 B. Ep. XXIII, § 4 ib. 42.

3) Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus, Bd. I, S. 332. 357—363.

4) De peccatorum meritis et remiss., lib. III, cap. II, § 3; cap. III, § 6; De baptismo lib. VII, cap. LII, § 100; Schmidt a. a. O., S. 219, Dorner 257.

5) Kinder-Kommunion Kliefoth, Liturgische Abhandl., Bd. II, S. 13; Höfling, Das Sakrament der Taufe, Bd. I, S. 547. 548.

6) De peccatorum merit. et remiss. lib. I, cap. XXVII, § 40; Credere est infantibus baptizari. Daneben die Vorstellung der Stellvertretung. Höfling a. a. O. Bd. II, S. 3. 7.

7) Quaest. ad. Simpl. lib. I, Quaest. II, § 2, tom. XI, 421.

welche zu demselben führen. Endlich auf der höchsten angelangt, nunmehr getauft, meint er als „Inkorporierter" dem getauften Kinde ebenbürtig, des Heiles sicher, Erbe des ewigen Lebens geworden zu sein. Aber darüber wird er bald enttäuscht. Vielleicht hatte er erfahren, dafs einst Cyprian [1]) gelehrt habe: *Hanc unitatem qui non tenet, — vitam non tenet et salutem,* und das etwa in die kürzere positive Formel umgesetzt: *Hanc unitatem = ecclesiam* (im Sinne Cyprians) *qui tenet, vitam tenet et salutem.* Von Augustin dagegen wird er belehrt, dafs die Thesen gelten: *Non omnes qui tenent Ecclesiam, tenent vitam aeternam* [2]), *multi — sunt in sacramentorum communione cum Ecclesia, qui tamen non sunt in Ecclesia* [3]), überdies mit einem Schema bekannt gemacht, welches die *beneficia gratiae* [4])

---

1) Rothe a. a. O., S. 639.

2) Vgl. Rothe a. a. O., S. 692, Anm. 110.

3) De unitate § 74, cf. contra liter. Petiliani lib. II, § 247; De baptismo lib. VII, cap. LII, § 100, Ende.

4) S. darüber besonders den bekannten Sermo CXXXII, § 6, Op. tom. VIII, 642. Vgl. Ep. CLXXXVI, cap. VI, § 15 Ende, tom. II, 871, gratia copiosa et ordinata. Ep. CCXVII, § 29 ib. 1053 B; Ep. CXLV, § 3, tom. II, 614. Quaestion. ad Simplic. lib. I, Quaestio II, § 2, tom. XI, 421. Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere etc. Sed interest, quibus articulis temporum vel celebratione sacramentorum gratia plenior et evidentior infundantur. Non enim catechumeni non credunt etc. Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum caelorum, sicut in catechumenis etc. (Dieckhoff a. a. O. S. 98). De correptione et gratia § 34. Distinguenda sunt adjutoria. De peccat. mer. et rem. lib. II, cap. XXV, § 42. Non uniusmodi est sanctificatio etc. Augustin hat die komplizierte Lehre von den benef. g. zuerst ausführlich erörtert, aber es wäre verfehlt, wollte man ihm die Erfindung derselben zuschreiben. Seine Wirksamkeit ist in der That epochemachend genug: um diese würdigen zu können, braucht man die Ansicht von seiner Originalität und seinen Erfolgen nicht zu übertreiben. Eine Neuerung dieser Art erst einzuführen, dazu würde selbst seine Autorität nicht ausgereicht haben, wenn er anders diese dazu hätte verwenden wollen. Aber es ist völlig unhistorisch, ihm, dem treuen Katholiken, auch nur diesen Gedanken zuzutrauen. Bereits Dieckhoff a. a. O. S. 99,

registriert, die alle er nach und nach von der Mutter Kirche erst noch zu erbitten, die er im treuen Gehorsam gegen

---

vgl S. 95. 525 meint, wie ich nachträglich ersehen habe, daſs A. das in Rede stehende Schema als ein längst in der kirchlichen Praxis beachtetes vorgefunden habe. Es wird in der Arcan-Disziplin im groſsen und ganzen, von Cyprian in der höheren Schätzung der Konfirmation im Vergleich mit der Taufe, gewissermaſsen von Pelagius in der Unterscheidung der *vita aeterna* und des *regnum caelorum* vorausgesetzt. Und wenn der letztere Exposit. in epistol ad Ephes. Op. ed. Martianay tom. V, p. 1048, lehrt, „alle Heilige sind Gläubige, aber nicht umgekehrt alle Gläubige Heilige, denn die Katechumenen können deshalb, weil sie glauben, Gläubige genannt werden, aber nicht Heilige, weil sie noch nicht durch die Taufe geheiligt sind“: so ist der Gedanke der nämliche, welcher in den oben beigebrachten Excerpten und den Quaestion. ad Simpl. ausgeprägt ist. Der Verfasser derselben hat so wenig, um seine persönliche dogmatische Kupidität zu befriedigen, dieses System erst aufgestellt, daſs er von der autoritativen Geltung desselben sogar hin und wieder sich gedrückt fühlt und Augenblicke erlebt, in denen er eingesteht, die Notwendigkeit dieser Gradation der *gratia* nicht begreifen zu können. *Disce aliquem modum,* heiſst es an einer Stelle (die ich mir notiert habe und als Augustinisch sicher verbürgen kann, die ich aber alles Suchens ungeachtet nicht wieder aufgefunden habe), *et quasi umbraculum sanctificationis, quod non sufficiat ad perceptionem salutis. Distat et quod distet, Deo notum* est. Augustin fordert den Adressaten auf, irgendeinen *modus sanctificationis* auszumitteln, der nicht ausreichte zum Heile. Ein einziger würde genügen, und doch bestehen in der liturgischen Praxis mehrere von einander unterschiedene. (Diese waren also längst vorhanden, ohne ihre Geltung von der dogmatischen Rechtfertigung abhängig zu machen.) Augustin meint aber bald darauf den Grund jener *distantia* angeben zu können, giebt denselben hier aber nicht an, vorgeblich weil die Erörterung zu weitläufig geraten würde. Anderswo aber hat er sich in diese eingelassen, aber gewiſs nicht durch den freien dogmatischen Trieb bestimmt. Das Kapitel von den *benef. gratiae* hat seinen Ursprung in traditionellen und eigentümlich augustinischen Elementen, schon darum kann es nicht wohl widerspruchsfrei sein. — Es scheint so, als ob die Zahl der in demselben genannten *dona gratiae* nur durch ein gleichartiges neues vermehrt wäre (was aber von unserem Kirchenlehrer, der diese von ihm gebildete Theorie als eine längst übliche in unkritischer Weise beurteilt, nicht einmal zugegeben wird); in der That aber ist das *donum persev.* ein spezifisch anderes als die übrigen.

sie zu verwerten hat, — von denen, — so versichert man ihm, — keines fehlen darf[1]), am wenigsten das letzte *beneficium*, wenn das Heil, das ihm verheifsen, das ihm aber nur ermöglicht ist, ihm wirklich definitiv zuteil werden soll. — Er ist weiter vielleicht glücklich gewesen in dem Bewufstsein, dafs er, wie jenes Kind in der Taufe von den Flecken der Erbsünde, ja von denen der aktuellen Sünden gereinigt, eine unbedingte, sichere Vergebung derselben erlangt habe. Nimmt er indes zum Zwecke seiner genaueren Unterweisung Augustin's Schriften zur Hand, so findet er allerdings Stellen, welche inbezug auf diese Punkte beruhigend lauten, z. B. *Sermo* CCXIII, § 8, Op. tom. VIII, 942 B: *Ecce venturi estis ad fontem sanctum, diluemini baptismo salutari, lavacro regenerationis renovabimini; eritis sine ullo peccato adscendentes de illo lavacro. Omnia, quae vos praeterita persequebantur, ibi delebuntur, Ep.* CLXXXV, § 39: *non aliquid remanet, quod non dimittatur, Sermo* XXVII, cap. V, § 6: *peccatum in eo (baptizato) deletum est.* Aber anderswo liest er ein ganz anderes, z. B. die dialektische Erörterung *de baptismo* lib. I, cap. XII, § 18. 19, tom. XII, 116 und lib. V, cap. XXI, § 29; wo geurteilt wird, dafs gewissen Täuflingen die Sünden entweder gar nicht vergeben seien oder die eben vergebenen wären sofort wiedergekehrt, weiter ib. lib. I, cap. X, § 14 die Äufserung über Simon den Magier, ferner lib. VI, cap. XXXIV, § 66 die Frage, ob die Getauften nicht für tot zu erachten seien, welche nur durch Worte, nicht durch Werke der Welt entsagten, ja *de peccatorum merit. et remissione* lib. II, cap. VII, § 9, tom. XIII C. D, das Bekenntnis, *qui de die in diem adhuc renovatus, nondum totus est renovatus et in quantum nondum est renovatus, in tantum adhuc in vetustate est. Proinde ex hoc, quod adhuc in vetustate sunt, ex hoc etiam adhuc sunt filii saeculi.* Und inbezug auf „das Heil“ erfährt er das Genauere aus Lehrsätzen, wie diese, wäre nicht in der Kirche die Vergebung der Sünden, so würde keine Hoffnung auf das zukünftige Leben vorhanden

1) **Dieckhoff** a. a. O. S. 100. 101.

sein, *Sermo* CCXXIII, § 8; niemand, der nicht getauft werde, könne in das Reich Gottes eingehen, aber nicht jeder, der getauft werde, gehe in dasselbe ein, *de baptismo* lib. VI, cap. XII, § 13, Op. tom. XII, 213 F. G. (*de peccat. merit. et remissione* lib. III, cap. IV, § 8), nicht alle Getauften erlangen „die Gnade der Taufe“, wenn unter Gnade das Heil verstanden werde, *de baptismo* lib. IV, cap. XIV, § 21, (vgl. *contra Cresconium Donat.* lib. I, cap. XXXII, § 40), die Taufe helfe nicht, wenn jemand nicht innerlich durch die *conversio* (*cordis*) geändert werde, ib. lib. IV, cap. III, § 4. (Vgl. überdies ib. lib. I, cap. XII, § 18; lib. IV, cap. XIV, § 21; lib. VI, cap. XII, § 19; *Tract. in Joann. evang.*, cap. I, tract. VI, § 13, tom. IV, 446.) Diese ist also ein zweites *beneficium gratiae*, ein zweites Mittel „des Heiles“; die Taufe ist ohne die *conversio* möglich, diese ohne jene, aber in dem einen wie in dem anderen Falle die *salus* eine unvollständige [1]). Gehoben kann der Defekt werden, wenn sowohl das eine, wie das andere stattfindet, wird unserem in der Kenntnis der Methode, welche das Schema vorschreibt, nach und nach geförderten Täufling erklärt. Und je ernstlicher dieser darauf bedacht ist, seine persönliche *salus* zu sichern, um so angelegentlicher wird er sich bemühen, sie theoretisch zu verstehen, praktisch zu befolgen.

Indes schon was die Reihenfolge der Momente betrifft, so ist die Erörterung nicht ohne Zweideutigkeiten oder Schwankungen. *De baptismo* lib. I, cap. XI, § 16 gilt die Taufe als Voraussetzung der Erneuerung, cf. *de corrept. et gratia* § 19; *Ep.* CLIX, § 20. Op. tom. II, 665 dagegen wird die *conversio* als das *initium salutis* bezeichnet. Aber diese Äufserungen könnten doch, wie es scheint, vereinigt werden, wenn man geneigt wäre, zu erwägen, dafs das eine Mal an das kirchliche Gnadenmittel, das andere Mal an die

---

1) De baptismo lib. IV, cap. XXV, § 32, tom. XII, 181; lib. IV, cap. XIV, § 21; cap. XXI, § 28; cap. XXIII, § 30. — Contra literas Pet. lib. III, cap. LVI, § 68, tom. XII, 423 A. Dieckhoff a. a. O. S. 525. 535.

Persönlichkeit des *convertendus* gedacht wäre. Allein das ist der Sinn der Lehre Augustin's durchaus nicht. Das eine wird von dem anderen scharf unterschieden [1]). Das mit scheinbar so aufserordentlicher Zuversicht dargelegte System der *beneficia gratiae* erleidet so erhebliche Einschränkungen, dafs die Sicherheit des katholischen Bewufstseins bedenklich bedroht wird. Der Schächer am Kreuz hat die *conversio* erfahren, ist aber nicht getauft, — die Bluttaufe des Martyriums kann die sakramentliche ersetzen, umgekehrt ein getauftes Kind, wenn es bald nach der Taufe mit Tode abgeht, bedarf nicht der *conversio* und wird doch des Anteils an dem *regnum caelorum* nicht verlustig [2]). Diese Fälle werden freilich als Ausnahmen betrachtet, aber dieselben (zumal verglichen mit den obigen Erklärungen über die Bedingtheit der Sündenvergebung und des Heiles in der Taufe) sind doch verhängnisvoll für die Haltbarkeit des Systems. Dieses wird durch dieselben an vielen Punkten durchlöchert und verliert damit den imponierenden Eindruck, welchen nur die in Aussicht gestellte unbedingte Konsequenz zu machen imstande ist. Dafs die Kirche als „die Heilsvermittlerin", als welche sie sich offiziell ankündigt, auch wirklich sich bewähre, mufs durch Zugeständnisse dieser und jener anderen Art, welche wir oben S. 61 kennen gelernt haben, dem Getauften, dessen Schicksal uns beschäftigt, höchst zweifelhaft gemacht werden. Um so mehr bemüht sich Augustin durch weitere Belehrungen das Vertrauen zu ihr, dem *stabulum* [3]), in welchem die Verwundeten verpflegt, immer neue Heilmittel dargeboten werden,

---

1) S. S. 61, Anm. 1. Vor allem vgl. Dieckhoff a. a. O.

2) De baptismo lib. IV, cap. XXII, § 29. 30.

3) Sermo CXXXI, § 6, tom. VII, p. 643 E F. Stabulum, si agnoscitis, Ecclesia est. Stabulum modo, quia vivendo transimus: domus erit, unde numquam migrabimus, cum ad regnum caelorum sani pervenerimus. Interim in stabulo libenter curemur, non adhuc languidi de sanitate gloriemur; ne nihil aliud superbiendo faciamus, nisi ut numquam curando sanemur. Quaest. Evangel. lib. IV; Quaest. XIX, tom. IV, 337 A; Quaest. XX, l. l. 337 C. Vgl. Studie VI, § 2.

die Geneigtheit zur dauernden Abhängigkeit von ihr zu stärken.

Wir[1]) haben hier nicht diese, wohl aber eine andere Enthüllung zu würdigen[2]).

6. Man muſs „in der Kirche sein", um selig zu werden, das ist die Formel, welche unser Autor in Übereinstimmung mit Cyprian, mit sich selbst unveränderlich fest gehalten hat. Aber sie ist eine vexatorische. Das eine Mal bezeichnet „das Sein" das empirische, sinnfällige, die Zugehörigkeit zu der Kirche als *externa communio sacramentorum* gilt als eine wirkliche, wie das empirische, sinnfällige Sein eben dieser selbst. Das andere Mal wird dies Sein, an dem substantiellen, wahrhaften, intelligibelen gemessen, für ein unwirkliches Sein erachtet, nämlich in Vergleich mit dem Sein der Kirche als *communio sanctorum*, dem Sein in dieser[3]). Die letztere ist (im emphatischen Sinne) die Kirche; darum sind die, welche ihr nicht angehören, „ausserhalb" der Kirche[4]). Kirche und Kirche stellen sich einander gegenüber[5]), die eine wie die andere werden die katholische genannt[6]). Dadurch sind nun allerdings mit einemmale nicht geringe Schwierigkeiten gehoben. Unser Theolog hat durch Ver-

---

1) S. darüber, über den Rechtfertigungsprozeſs die scharfsinnige Erörterung Dieckhoff's a. a. O. S. 539.

2) De baptismo lib. VII, cap. 41, § 99; — alios autem ita dici posse in domo, ut non pertineant ad compagem etc. § 100 in domo per communionem sacramentorum, ut extra domum sint etc.

3) De baptismo IV, cap. II, § 4; — non sunt in Ecclesia ista, de qua dicitur.

4) S. Anm. 2. 3 und die Stellensammlung bei Rothe a. a. O., S. 683. 692, Anm. 116; S. 693, Anm. 111. Köstlin a. a. O., Jahrgang 1856, S. 111. Sermo IV, § 34 eos, qui intus sunt etc. De baptismo lib. IV, cap. XI, § 16. 17. Sermo CCCLIV, cap. II, § 2, tom. VIII, 1375. Ep. CLXIX, § 2, tom. II, 785 B C.

5) — in ista Ecclesia s. Anm. 3. — Einige sind in der Art in dem Hause Gottes, daſs sie dieses selbst sind. De baptismo lib. VII, cap. LI, § 99, tom. XII, p. 250 B.

6) S. z. B. Sermo CCXIII, § 7, tom. VIII, p. 941 E. Sermo CCXIV, § 11; ib. 949 A.

wendung seines metaphysischen Begriffes des Seins [1]) die ganze Betrachtung verwandelt, — aber auch verwirrt [2]). Denn nunmehr stehen die Schemata zweier Kirchen nebeneinander wie es scheint, die eine katholische Kirche ist entzweit. Augustin meint das nicht (s. Rothe a. a. O., S. 696. 697). Die Kirche ist eine (*de unitate ecclesiae*), ist ein *corpus permixtum*, hat als *catholica* ausschliefslich die Sakramente, deren Empfang die *salus* (*vita aeterna*) ermöglicht, welche die *sancti* „*tenent*" [3]). Da nun jene Sakramente doch nur in der *externa communio* (*catholica*) verwaltet werden: so scheint sich die Folgerung als eine berechtigte zu ergeben, dafs niemand ein Glied der *communio sanctorum* werden könne, welcher nicht der *externa communio* angehöre.

Schmidt a. a. O., S. 215. 226. 229 hat dieselbe als einen positiven Augustinischen [4]) Lehrgedanken anerkannt.

---

1) Derselbe ist weder von Huber, Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 246f. noch von Dorner genügend erörtert.

2) Die ganze Fülle von Verlegenheiten, welche die Phrase „Sein in der Kirche" bereitet, wird offenbar, wenn man die Fragen erwägt, 1) ist ein *bonus et spiritualis homo,* welcher nicht dem *numerus electorum* angehört, bis zu seinem unvermeidlichen Abfall „in der Kirche"? Wenn die letztere in dem Sinne der *communio sanctorum* verstanden und diese der Gesamtzahl der echten frommen Katholiken gleichgeachtet wird, scheint „Ja" geantwortet werden zu müssen. 2) Ist ein Erwählter, welcher bis kurz vor dem Ende in Sünde und Leichtsinn gelebt hat, während dieser Zeit „in der Kirche" oder aber nicht? Ist er während dieser Zeit nicht in derselben, wird er denn erst nach dem Moment, in welchem das *donum perseverantiae* „repariert" wird, ein „in der Kirche Seiender?" 3) Ist jenes Nicht-Sein in der Kirche bis kurz vor dem Ende nur Schein? — Man begreift, dafs die Antworten verschieden lauten werden, je nachdem die *communio sanctorum* von der Zahl der *boni et spirituales homines* oder von der Zahl der *electi* verstanden wird. S. unten S. 66.

3) S. Köstlin a. a. O. S. 109, vgl. S. 54, Anm. 1.

4) Eine Formel, welche obigen Gedanken unzweideutig ausprägt und der bekannten Stelle de unitate ecclesiae, § 74: „Et multi (tales) sunt in communione sacramentorum cum Ecclesia, qui tamen non sunt in Ecclesia" analog etwa lauten würde „qui non sunt in communione sacramentorum (catholica), non sunt in Ecclesia", habe ich alles Suchens ungeachtet bisher bei Augustin

Das Recht dazu wird aber erst noch zu untersuchen sein. Und das soll in der Art geschehen, dafs ich zunächst durch Erörterung einzelner diesem Thema unmittelbar oder mittelbar zugehöriger problematischer Momente die Lösung vorbereite, welche erst § 10—13 gegeben werden wird. —

Wir verdanken dem genannten scharfsinnigen Gelehrten die Entdeckung, dafs Augustin die *communio sanctorum*, obwohl sie als eine mystisch-unsinnliche von ihm beschrieben werde, dennoch als ein irgendwie Organisiertes vorstelle, — als eine *unitas*, welche viele einzelne einigend umfasse. Um von der Richtigkeit dieses Urteils zu überzeugen, will ich nur daran erinnern, dafs z. B. *de baptismo* lib. VII, cap. LI, § 99 von ihr als einer *domus, Sermo* CCLXIX, § 2, *contra literas Petiliani* lib. II, § 247; Rothe a. a. O., S. 694, Anm. 110 von ihr als einer *compages* geredet, *Ep.* CLXXXVI, § 26 sie *societas, de baptismo* lib. I, § 26; Rothe a. a. O., S. 692, Anm. 110 *congregatio* genannt wird. — Dafs unser Autor die *comm.* so denke, scheint mir aus dem übermächtigen Eindruck erklärt werden zu müssen, welchen ihm die Anschauung der organisierten sichtbaren katholischen Kirche bereitete. Von ihr bewegt, unter den Zauber ihrer Grofsartigkeit gebannt, übertrug er unwillkürlich ihren Organismus auf die mystische *communio.* Aber freilich indem er von dieser als Kirche sprach, konnte er anderseits gar nicht anders als so, wie geschehen ist, sie charakterisieren. Eine wirkliche *communio* oder *unitas* im Unterschiede von einer Vollzahl einzelner Monaden, „der Leib des Herrn“ ist nur als Organismus vorzustellen. Mag auch das Bildliche noch so einleuchtend sein, ein ungefährer Umrifs des Bildes bleibt doch an dem Bewufstsein haften. Um wieviel nachhaltiger an dem des phantasiereichen Augustin, von welchem diese geistlich abstrakte Gröfse als höchste

nicht finden können. Diejenigen, welche eine umfassendere Kenntnis seiner Schriften besitzen als ich, möchte ich bitten, falls ihnen eine Formel der bezeichneten Art bekannt sein sollte, dieselbe mir nachzuweisen.

Realität und gerade darum um so bildlicher gedacht wird! — Und wie umfassend ist sie doch! — Er redet von der Kirche in den Heiligen und in den Engeln, z. B. *Enchiridion* cap. XXI, XX von einer *beatissima et superna societas.* Dafs diese aber nicht unbedingt in die *externa societas* eingeschlossen sei, ist doch sicher. Allerdings die Menschen, welche Heilige sind, haben dereinst derselben angehört, — ja gehören als noch gegenwärtige (darauf werde ich in der dritten Studie zurückkommen) ihr noch an; aber die Engel sind doch nie *membra externae communionis* gewesen. Wenn sie aber dessenungeachtet als Teilnehmer an der *communio sanctorum* vorgestellt werden, so kann doch die Ansicht Schmidt's, die Existenz der *communio sanctorum* habe die *externa communio* zu ihrer bedingenden Voraussetzung, nicht absolut aufrecht erhalten werden. Aber doch vielleicht mit der unerheblichen Einschränkung, dafs unter den *sanctis* Menschen, gewesene oder seiende Glieder der *externa communio* zu verstehen seien. — Aber dadurch ist die Schwierigkeit keineswegs schon gelöst. Sie besteht nicht nur fort, sondern wird noch komplizierter durch die Frage, wer denn diese *sancti homines* seien. Sind diese *sancti* identisch mit den *electis* oder aber nicht? Darüber ins Klare zu kommen, ist um so wichtiger, als die Entscheidung der Frage auch auf das Verständnis der Kategorie *communio sanctorum* zurückwirkt, — ja dasselbe erst völlig sichert.

Gedanken dieser Art werden auch jenen Getauften quälen, den wir als einen von der Kirche Geleiteten, aber doch immer noch Suchenden S. 60 verlassen haben. Dieser ist längst, wie wir erinnern, darüber unterwiesen, dafs das ewige Ziel ein erst nur zu erhoffendes sei. Auch das hat er erfahren, dafs der Anteil an demselben schliefslich durch das letzte *beneficium gratiae,* durch die *electio* bedingt, dafs die Zahl der *electi* eine bestimmte sei [1]). Aber vielleicht mag er denken, sind die *electi* doch alle jene *sancti,* welche Augustin in so vielen Stellen seiner Werke als die

1) S. S. 67. Vgl. S. 60.

die Substanz, den Leib der Kirche als wirkliche Glieder konstituierenden Individuen [1]), als die wahrhaft frommen, durch ein Leben der Heiligung, durch Gehorsam gegen die Kirche ausgezeichneten, und darum auch erkennbaren Gotteskinder beschrieben hat. Und er selbst darf sich wohl zu diesen rechnen. Diese Auslegung des Wortes *sancti* hätte nichts Beunruhigendes. Es hätte denselben Sinn, wie *electi*, aber auf Grund der Voraussetzung, dafs *sancti* die soeben angenommene Bedeutung habe. Indessen wäre ja auch das Umgekehrte möglich, dafs die Identität des Sinnes festzuhalten, dieser selbst aber durch die erst noch zu ermittelnde Bedeutung des Wortes *electi* bestimmt würde. Im ersteren Falle wären alle jene erkennbaren *sancti* auch *electi*, im entgegengesetzten nur die *electi sancti*. Unser treuer Katholik, der in Betracht der ersten Möglichkeit geneigt ist, sich in die *communio sanctorum* einzuschliefsen, mufs in Erwägung der zweiten an dieser Berechtigung irre werden, um so mehr als er weiter hört, dafs der bestimmte *numerus electorum* nur Gott erkennbar sei [2]). Die entsetzliche Erkenntnis drängt sich ihm auf, dafs trotz alles Gehorsams gegen die Kirche, trotz aller Bereitwilligkeit sich über sein „Sein in der Kirche“ Gewifsheit zu verschaffen, diese fort und fort vereitelt wird. Er ist inkorporiert „der Kirche“ durch die Taufe, wie man ihm früher sagte; er hatte gemeint demnach „in der Kirche“ zu sein, war demnächst aber darüber aufgeklärt, dafs das ein Mifsverständnis sei, hatte darauf sich angelegen sein lassen dies zu heben, die oben erörterten erbaulichen Lehren über das Aufserhalb und Innerhalb der Kirche getreulich erwogen, als ein persönlich sich heiligender gedacht, nunmehr in der Kirche zu sein, welche das Haus Gottes ist. Jetzt aber wird er durch die Zweideutigkeit der Aussagen auf den Gedanken gebracht, dafs er in ein neues Mifsverständnis geraten sei.

Die Formel *communio sanctorum* hatte er als Kate-

---

1) Rothe a. a. O. S. 692.

2) S. Wiggers I, 298. De corrept. et. gr. § 40.

chumene in dem ihm überlieferten Glaubensbekenntnis nicht gehört; sie war auch in der That weder recitiert noch von ihm auswendig gelernt [1]). Aber sowohl in den Predigten als in den Schriften des Bischofs findet er sie oder doch augenscheinlich synonyme so häufig gebraucht [2]), daſs er dazu geneigt werden muſs, ihre bereits feststehende kirchliche Geltung vorauszusetzen und um so eher eine authentische Erklärung erwartet. Aber diese wird ihm nirgends gegeben; er muſs sie suchen. Liest er nun z. B. *de baptismo* lib. VI, cap. XVIII, § 23, tom. XII, 152 B. *Petra enim tenet, petra dimittit; columba tenet, columba dimittit; unitas tenet, unitas dimittit. Pax autem hujus unitatis (= communionis) in solis bonis est vel jam spiritalibus vel ad spiritalia concordi obedientia proficientibus*, so scheint es doch unstatthaft zu sein an die *electi* zu denken. Diese kennt ja kein Mensch; sie kennen auch einander nicht. Folglich können sie auch nicht durch die *concors obedientia* zu den *sp.* fortschreiten. Und wie vermöchte ein gänzlich unsichtbarer *numerus electorum*, die keine Gemeinschaft unter einander haben, die kirchlichen Handlungen, welche hier beschrieben zu werden scheinen, von den *bonis* etc., cap. XVII, § 22 von den *sanctis* ausgesagt werden, zu vollziehen? — Weiter werden *contra Faustum* lib. XXII, cap. XI, tom. X, 461 D *omnes sancti* Brüder genannt, die, wie der ganze Gedankenzusammenhang voraussetzt, von ihrer Brüderschaft wissen. — *De baptismo* lib. VI, cap. III, § 5, tom. XII, 208 F., wo wiederum wie so häufig in dieser Schrift von der wahren, geistlichen Kirche („*columba*", „*sponsa*" etc.) die Rede ist, heiſst es, *quod non intelligitur nisi in bonis et sanctis et justis*. Sollte diese Dreiheit nicht zu der nämlichen *communio sanctorum* gehören? — Angenommen, die *sancti* wären nur die *electi*, die beiden anderen Klassen aber von diesen verschieden, so würde sich ergeben, daſs die der *electi* (=

---

1) S. v. Zezschwitz, System der kirchl. Katechetik, Bd. II, Abth. 1, S. 120. 122. 123. 124.

2) S. ebendas. S. 123, Z. 10 v. u.

sancti) auf Grund dieser Stelle vor den beiden nichts voraus hätte; denn von allen dreien wird dasselbe ausgesagt. Der *Spiritus sanctus (sed etiam secundum intimam et supereminentem caritatem Spiritum sanctum habentibus* 208 G), welcher alle drei durchwaltet, ist der gleiche. — Und diese *sancti*, welche die *communio* ausmachen, sind wiederum identisch mit den *tenentes ecclesiam*, von denen Augustin so oft redet, von denen er *de baptismo* lib. V, § 20 (Rothe, S. 692. 693, Anm. 110) sagt, dafs sie die *divina mandata* beobachteten, § 21. *Primatus autem non est nisi in sancta conversatione et vita bona, quo pertinent omnes, ex quibus tamquam membris constat illa sponsa* etc. Dafs alle *electi* durchweg *mandata divina custodientes* seien, ist eine Lehre, welche mit der Prädestinationstheorie in Widerspruch steht, diese setzt *electi* voraus, welche zeitweilig ein keineswegs kirchliches Leben führen. Überdies aber die *sancta conversatio* und *bona* kann man doch wahrnehmen, diejenigen, welche sich derselben widmen, kennen; die *electi* aber kennt man nicht. Folglich scheinen diese nicht ausschliefslich als die Glieder der *communio sanctorum* angenommen werden zu können. Dasselbe ergiebt sich aus einer anderen Thatsache. Es ist bekannt, dafs unser Theolog lehrt [1]), nur die *sacramenta* würden von dem Priester verwaltet, die *virtus sacramenti* oder die *gratia* aber spende Gott sei es direct und ausschliefslich oder durch „seine Heiligen“ [2]). Nun ist es aber doch im Zusammenhange der Prädestinationsdoctrin ein berechtigter Gedanke, dafs in einer einzelnen

1) Schmidt, Jahrbücher f. deutsche Theologie, Bd. VI, S. 214; Steitz, Herzog's Real-Encyklopädie, erste Ausgabe Bd. XIII, S. 234; Köstlin a. a. O. S. 119. Dorner a. a. O. S. 248.

2) De baptismo lib. V, cap. XXI, § 29, tom. XII, 199 E — ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos. Ib. lib. III, cap. XVII, § 22; ib. 151 E äufsert er sich allerdings inbezug auf die letzteren ungewifs: An forte per orationes sanctorum spiritualium, qui sunt in Ecclesia — — magnum geritur sacramentum (hier = virtus sacramenti) et occulta dispensatio misericordiae Dei — —? Quod si ita est etc.

Gemeinde gar keine *electi* sich fänden. Wären weiter nur diese die *sancti*, so würde sich uns die Konsequenz aufdringen, dafs unter den vorausgesetzten Umständen in jener gar keine *virtus sacramenti* gespendet würde. Indes ist dieselbe doch abzuwehren einerseits durch die Erinnerung daran, dafs Augustin jenen berechtigten Satz nirgends ausspricht, dafs er denselben sicher nicht vollzogen hat; anderseits, dafs von ihm ausdrücklich der andere Fall statuiert wird, Gott wäre unmittelbar der Spender.

Dagegen scheint die Haltbarkeit der Identifizierung der *sancti* (= *spirituales*) mit den *electis* durch ein Weiteres in Frage gestellt zu werden. Die vornehmsten Glieder der *communio sanctorum* sind doch die Märtyrer. Sind diese alle *electi?* Man scheint das bejahen zu können. Sie haben ja durch eine eminente Bekenntnisthat gezeigt noch vor dem Ende ihres Lebens, dafs sie das *donum perseverantiae* hatten; sie beharrten thatsächlich bis zum Ende. Dadurch sind sie als *electi* offenbar geworden. Jedes Martyrium ist eine unzweifelhafte aufserordentliche Manifestation des Erwähltseins. — Allein *de dono perseverantiae* cap. II, § 2, tom. XIV, 1021 D lesen wir: *Quid autem dici potest, cum perseverantia usque in finem non donetur in Christo, cui donatur pati pro Christo, aut, ut expressius eloquar, cui donatur mori pro Christo? Nam et Petrus apostolus donum Dei hoc esse demonstrans Melius est, inquit, bene facientes, si velit voluntas Dei, pati quam male facientes. Cum dicit, si velit voluntas Dei, ostendit hoc divinitus donari nec omnibus sanctis, ut pro Christo patiantur. Neque enim, quos non vult voluntas Dei pervenire ad experientiam gloriamque passionis, non perveniunt ad regnum Dei, si perseveraverint in Christo usque in finem.* D. h. weder sind alle, welche den Märtyrertod erlitten, dadurch als *electi*, als *perseverantes usque ad finem* erwiesen, noch sind alle *electi* in dem Falle, den Beweis für ihre Perseveranz durch das Erleiden des Märtyrertodes zu geben. Und anders konnte auch sein Urteil nicht lauten, wollte er seine eigenen prädestinatianischen Thesen nicht erschüttern. Niemand kennt sein eigenes Erwähltsein, niemand das Er-

wähltsein eines anderen [1]): diese Sätze würden erschüttert, wäre es wahr (wenn auch nur teilweise), daſs durch die *gloria martyrii* das Geheimnis der Prädestination offenbar würde. Soll es dazu nicht kommen, so muſs das Martyrium und der Erweis der *perseverantia electi* auseinander gehalten werden. Geschieht das aber, so ergiebt sich a) daſs es Märtyrer = Heilige geben könne, welche nicht *electi* seien, b) daſs der Umfang der *communio sanctorum* mit dem des *numerus electorum* sich nicht decke.

Das ist die logische Konsequenz; aber nicht die wirkliche Überzeugung des Katholiken Augustin. — In demselben Buche, welches wir zuletzt berücksichtigten, und vielfach anderswo, kommen Stellen vor, welche das beweisen. *De dono perseverantiae* [2]) § 36 fällt ihm das Martyrium Cyprians mit seiner *perseverantia in fide* (im prädestinatianischen Sinne) zusammen, hier wie § 4 und sonst wird derselbe ganz unbefangen als ein *electus* vorausgesetzt. An letzterer Stelle spricht A. im Tone der Billigung und Zustimmung über dieses Heiligen Schrift *de oratione,* aus welcher er ein Excerpt mitteilt, das mit den Worten eingeleitet wird: *In his ergo meritis sanctorum, quae nulla nisi Dei dona sunt, etiam perseverantiam donum Dei esse sic loquitur.* Die *perseverantia* ist ein *donum electorum,* die *sancti* aber, welche hier genannt werden, sind die Heiligen der officiellen katholischen Kirche. Eben diese werden als *electi* anerkannt und vorausgesetzt. Vgl. *Sermo* CLIX, § 1, tom. VIII, 765; *Sermo* CCLXXXV, § 5, ib. 1143 C. Und wie hätte auch der aus der abstrakten Prädestinationslehre abzuleitende Gedanke, es habe Märtyrer gegeben, welche nicht in den *numerus electorum* eingeschlossen wären, unter der Herrschaft des überschweng-

1) De dono perseverant. § 19; de gratia et corrept. § 16.

2) Op. tom. XIV, 1043 F. Nec tamen idem doctor et factor, qui et in Christum credidit et in sancta obedientia usque ad passionem pro Christo perseveravit, ideo cessavit praedicare Evangelium. Cyprian als „Heiliger" wird vielfach gefeiert z. B. de baptismo contra Don. lib. VII, cap. I, § 1, tom. XII, 237. de anima et origine ejus lib. I, cap. IX, § 11, tom. XIII, 425.

lichen Heiligendienstes sich aufrecht erhalten lassen? wie hätte unser Autor als Katholik nach Maſsgabe desselben lehren dürfen? wie ohne Alteration seines eigenen katholischen Bewuſstseins so lehren können? — Diese Konsequenz hätte nicht allein den kirchlichen Heiligendienst, welchen Augustin allerdings ermäſsigte [1]), sondern die ganze religiöse Vorstellung von der Dignität der Heiligen und Märtyrer zu Falle bringen müssen. Ein Heiliger der Kirche — ein Verdammter! — welch' ein unmöglicher Satz! — Die Autorität eben dieser war viel mächtiger als die Evidenz seiner prädestinatianischen Lehre. Mochte immerhin momentan eine Erwägung, wie die in dem *lib. de dono persever.*, § 2 zu Anfang vorkommende, unseren untersuchenden Theoretiker beschäftigen, die durch sie etwa angeregten Bedenken wurden doch — wie der (allerdings der sprachlichen Erklärung bedeutende Schwierigkeiten darbietende) Schluſs desselben § 2 zeigt — sofort wieder überwältigt durch die Gewalt der Thatsache, welche in der Entscheidung der offiziellen Kirche wirkte. Diese, welche, wie noch einmal in Erinnerung gebracht werden mag, nach kritischer Würdigung der Quellen vor Augustin von seinem *donum persever.* nichts wuſste, hatte längst vor seiner Zeit die Märtyrer als Heilige verehrt, in ihrem Tode den unzweifelhaften Erweis der Beharrung im Glauben gesehen und sich auch seit seiner Zeit durch die von ihm vertretene künstliche Lehre (die er als „katholische" unterschob) darin nicht irre machen lassen; ihre Praxis nicht in Accomodation an diese geändert. Wohl aber umgekehrt ist dieser von ihm die Erwählungsdoktrin angepaſst, untergeordnet. Er hat nie ernstlich daran gezweifelt, daſs alle Märtyrer der Kirche zu den *electis* d. h. den definitiv Heiligen gehörten, darum nicht gezweifelt, weil sie jene als Heilige verkündigte und verehrte.

Oder sollte es sich doch am Ende anders verhalten? — Kann man nicht etwa in seinem Sinn sagen: allerdings ist das Mysterium der Erwählung im allgemeinen den Men-

---

1) Kliefoth, Liturgische Abhandlungen Bd. II, S. 165. 170.

schen verborgen, aber inbezug auf jene eine Klasse der Erwählten ist es enthüllt, — die Praxis des Heiligendienstes hat zu ihrer Voraussetzung eine partielle Offenbarung inbetreff des Erwähltseins gewisser Personen, nämlich der privilegierten kirchlichen Heiligen; diese ist eben von Gott (dem allein der *numerus electorum* bekannt ist) der Kirche durch den in ihr waltenden heiligen Geist mitgeteilt, inbezug auf die übrigen *electi* aber nicht? — Eine aufserordentliche Ausnahme fände also statt, welche die Geltung der Regel nicht aufhebt. — Allein ich mufs meinerseits diese Frage entschieden verneinen, die versuchte Kombination als eine unberechtigte bezeichnen. Denn der von ihr vorausgesetzte Gedanke läfst sich, soweit ich unseres Autors Schriften studiert habe, nirgends in denselben nachweisen. Ich kann nur wiederholen, dafs die Lage der Dinge vielmehr der Art zu sein scheint, wie ich zu zeigen mich bemühte. Im Widerspruche mit den prinzipalen Sätzen seiner Lehre, nur Gott kennt die Zahl der *electi*, der definitiv Heiligen, nicht irgendwelche Menschen, nicht die Kirche, hat er, von der Macht des vulgär Katholischen gehalten, in Beugung unter die Autorität der offiziellen Verfassungskirche, welche die Namen gar vieler definitiv Heiligen kannte, eben diese als solche, als *Electi*, als die vornehmsten Teilnehmer an der *communio sanctorum* anerkannt. Und diese Anerkennung hat noch weitere Folgen. Allerdings rechnet er zu derselben an den oben S. 69 berücksichtigten Stellen alle *spirituales et boni* (die *com. sanct.* wird dort als umfassender vorausgesetzt als der *numerus electorum*) d. h. alle die, von denen als echten Kirchengliedern auch die Menschen wissen, — aber er würdigt dieselben nun doch auch wieder als *electi*, von denen untrüglich nur Gott weifs, d. h. er legt in die Formel *comm. sanct.* unwillkürlich einen partikularen Sinn, schränkt den Umfang derselben ein; die Erwählungslehre ist in diesem Falle das Primäre in seinem Denken [1]). Umgekehrt im Widerspruche mit der letzteren,

---

1) S. v. Zezschwitz a. a. O. S. 123. Während den Dona-

aber im Vertrauen auf die Richtigkeit des Augenscheins hat er gewiſs oft genug den engen Kreis der *electi* zu dem der in den empirischen Zuständen der Gemeinde erkennbaren *boni et spiritales homines* erweitert. In diesem Falle ist bei dem Gebrauche der Formel *communio sanctorum* die (der origenistischen ähnliche) Theorie von den echten Kirchengliedern im Unterschiede von den unechten das Primäre, die Erwählungslehre aber ihr untergeordnet [1]). Nur wenn ich diese Oscillation des Gedankens annehme, kann ich es mir verständlich machen, daſs unser Theolog den *numerus electorum* als *communio* denken zu können meint. Denn eine Zahl von einander nicht wissender Monaden als wirkliche *communio* zu denken, ist wenigstens mir nicht möglich. Auch nicht, wenn ich ein weiteres erwäge.

7. Augustin hat bekanntlich in den antidonatistischen Schriften den so oft wiederholten, bereits von anderen Forschern [2]) ausführlich erörterten und gewürdigten Satz verteidigt, daſs der heilige Geist freilich auch in häretischen Gemeinschaften wirke, aber daſs er nur in der katholischen Kirche als „Liebesgeist" walte, — die *pax, sine qua caetera prodesse non possunt, de baptismo* lib. III, cap. XIV, § 20, cap. XVIII, § 23. Dieser Lehrbegriff ist ein so konstanter, daſs, wenn eine anderslautende Stelle *Sermo* CCLXIX, § 2: *Nec immerito recte intelligitur quamvis ipsos baptismum Christi habere fateamur, haereticos non accipere vel schismaticos Spiritum sanctum, nisi dum compagini adhaeserint unitatis per consortium caritatis* sich findet, nicht mit Schmidt a. a. O. Bd. VI, 226 zu urteilen ist, die eigentliche Ansicht Augustin's sei die, daſs überhaupt der heilige Geist nicht auſserhalb der Kirche erteilt

---

tisten die communio ss. identisch ist mit communio sacramentorum — ihr Zentralheiligtum —, ist's bei A. kurz gesagt (wo?) communio praedestinatorum, die sich offenbart (?) in den spiritali unitate devinctis oder caritate cohaerentibus u. s. w.

1) S. 64, Anm. 2. — Vgl. Studie V, § 9.

2) S. z. B. Schmidt a. a. O. S. 210. 211. 219. 227. 228; Rothe a. a. O. S. 682.

werden könne, vielmehr ist diese Aussage als eine Hyperbel zu betrachten, die ja ohne alle Schwierigkeit auf das von Augustin selbst indicierte Mafs zurückgeführt werden kann. Der heilige Geist ist erst dann, wenn er als Liebesgeist offenbar und wirksam wird, der wirkliche heilige Geist [1]), der heilige Geist in seiner Wahrheit, — das ist der Gedanke dieses Autors, der ja auch vielfach — nach Mafsgabe seiner Theorie vom Sein [2]) — das eine Mal vom Sein, das andere Mal vom Nicht-Sein reden kann und redet, ohne in einen Widerspruch mit sich selbst zu kommen. Was er in dem eben citierten *Sermo* sagt, wo seine Gedanken der Unterschied des Katholischen und Schismatischen beschäftigt, das wiederholt er sogar inbezug auf den Unterschied des Katholischen und Katholischen innerhalb der „katholischen" Kirche *de baptismo* lib. V, cap. XXI, § 29; cap. XXIII, § 33; der *innocens* und der *homicida*, welche dieselbe katholische Taufe empfangen, haben darum doch nicht denselben Geist. — Das Wort in *Sermo* CCLXIX, § 2 zeigt die Nachwirkung der durch eine Gedankenreihe Cyprian's gehaltenen, von ihm stammenden Tradition, — die Nachwirkung des vulgär Katholischen in der nordafrikanischen Kirche auf Augustin; die zahlreichen Stellen von „dem Liebesgeist" zeigen die — allerdings durch eine zweite [3]) Gedankenreihe desselben Cyprian vorbereitete — Umbildung desselben durch ihn.

---

1) De baptismo contra Donatistas lib. III, cap. XVI, § 21, tom. XII, 150 D. Non autem habent Dei caritatem, qui Ecclesiae non diligunt unitatem: ac per hoc recte intelligitur dici non accipi nisi in catholica Spiritus Sanctus. — — Quis autem nunc hoc exspectat, ut ii, quibus manus ad accipiendum Spiritum Sanctum imponitur, repente incipiant linguis loqui? Sed invisibiliter et latenter intelligitur propter vinculum pacis eorum cordibus divina caritas inspiratur, ut possint dicere etc. Ep. CLXXXV, cap. XI, § 50, tom. II, 863. Non est autem particeps divinae caritatis qui hostis est unitatis. Non habent itaque (!) Spiritum Sanctum, qui sunt extra Ecclesiam.

2) S. S. 64, Anm. 2.

3) S. Studie V, § 9.

Aber wie geartet ist denn der? — Sollte der Liebesgeist etwa eins sein mit der prädestinatianischen Gnade? —

Diese Frage ist, soviel ich sehe, von den Dogmenhistorikern überhaupt nicht aufgeworfen, noch viel weniger erwogen. Auch meine bisherigen Studien setzen mich nicht in den Stand, dieselbe mit Sicherheit zu beantworten. Das wäre nur dann möglich, wenn zuvörderst die Natur der Gnade durch erheblich umfassendere Forschungen, als mir bekannt geworden sind, ausgemittelt wäre. Die beste darunter findet sich meines Erachtens bei Dieckhoff in der bereits mit Auszeichnung citierten Abhandlung, aber wenn derselbe a. a. O., S. 94 Anm. versichert, das Wort *gratia* bezeichne a) die Gnade Gottes als Eigenschaft Gottes, wonach er wirkt und Gaben schenkt; b) das Thun Gottes nach seiner Gnade und auch c) die einzelnen bestimmten Güter, die Gott nach seiner Gnade mitteile, so erlaube ich mir zu bemerken, daſs in einer Schrift über „Augustin's Lehre von der Gnade" statt solcher Versicherungen doch Beweisführungen gegeben sein sollten, weiter, daſs der Terminus *gratia Christi* unberücksichtigt geblieben, ferner, daſs auſseracht gelassen ist, unser Autor habe sie vielfach als göttliche Kraft [1]), als Lebensmacht vorgestellt, endlich, daſs Gnade doch nicht einerlei ist mit Begnadigen, daſs man allenfalls von diesem als von einer

---

1) Wie diese Bestimmung aus Augustin's mangelhafter Versöhnungslehre sich ergebe, darüber siehe die sinnigen Bemerkungen bei Schmidt, Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 1876, S. 494 (vgl. Jahrb. f. deutsche Theologie Bd. VI, S. 242; Bd. VIII, S. 298). Wir werden hier sagen dürfen, daſs die pelagianische Auffassung der sittlichen Entwicklung ihren tiefsten Gegensatz nur in einer tieferen Auffassung der Soteriologie findet. Das war offenbar auch der Mangel des Augustinischen Kampfes, daſs die Soteriologie noch so wenig entwickelt war. Die gratia in ihrer Loslösung von dem Werke Christi verflüchtigt sich entweder in den allgemeinen Begriff der göttlichen Machtwirkung, die schlieſslich die ganze Bedeutung der Erlösung bedroht, oder aber, wenn sie an die Kirche und ihre Heilsmittel gebunden wird ohne Nachweis des inneren Zusammenhanges mit dem Werke der Erlösung, wird diese Bindung zu einer willkürlichen (?), zu einer magischen u. s. w.

Eigenschaft reden könnte, nicht aber von jener. Diese kritischen Notizen sind aber in aller Bescheidenheit gemeint; meine eigenen bisherigen Sammlungen unzureichend. Nur erkläre auch ich mit aller Bestimmtheit, dafs so unzählige Male auch die Kategorie vorkomme, dieselbe doch nicht eine begriffliche Stätigkeit zeige, im Gegenteil ein Schwanken sich zu erkennen gebe, welches die Entscheidung der aufgeworfenen Frage erschwert. Vielleicht ist diese mit wissenschaftlicher Sicherheit zu geben nicht möglich. — Wäre der Liebesgeist nicht identisch mit der prädestinatianischen Gnade, so würden nicht lediglich die *electi* von demselben durchwirkt. In diesem Fall würden viele Katholiken trotz der strengsten Selbstbeurteilung doch mit einer gewissen Zuversicht sich „ein Sein in der Kirche", in welcher man selig wird, zuschreiben können, somit auch jener Suchende, zu dem wir noch einmal uns zurückwenden, um die Fortsetzung seiner Geschichte zu betrachten.

Atmet er doch, wie er meint, jenen Liebesgeist wirklich ein, von dem man so oft in lehrhafter Weise zu ihm geredet hat. Verkehrt er doch in Eintracht mit den katholischen Brüdern — frei von allen separatistischen Gelüsten. Aber doch, wenn er z. B. *de baptismo* lib. III, cap. XV, § 21 (cf. *de perfectione justitiae homin.* § 43, tom. XIII, 233 D E) liest, dafs die *caritas* erteilt werde *latenter*, — so kann das dazu dienen, die Skrupel von neuem anzuregen, — die vorhandenen zu steigern. Ja unter dem Eindruck der Erinnerung an die controvers gewordene Natur der *communio* [1]) wird er wohl um so mehr dazu neigen den zweiten Fall zu statuieren, dafs der Liebesgeist doch nur in den Erwählten herrsche, — dafs es eine Täuschung sei, wenn er diese Herrschaft zu verspüren meine [2]).

8. Aber beruhigend wirkt wieder die Erwägung, dafs er sich doch jedenfalls des Seins in der Kirche als *externa communio* rühmen dürfe, — dafs innerhalb ihrer Grenzen die vielgenannte *communio sanctorum* existieren dürfte, in

---

1) S. oben S. 68.
2) Vgl. unten S. 80.

welcher man sicher selig wird. Ja wenn er die Betriebsamkeit beachtet, welche die unermüdliche „Mutter Kirche“ zeigt, wenn er sieht, wie sie täglich den ganzen Apparat mysteriöser Riten in Bewegung setzt, wenn er die Paränese vernimmt: *ab unitate noli recedere, si non vis immunis esse ab illa salute, Sermo* CXXV, § 6 (cf. *Ep.* CLXXIII, § 6, tom. II, 799. *Foris* [zweideutig!] *autem ab Ecclesia constitutus et separatus a compage unitatis et vinculo caritatis aeterno supplicio punireris),* wenn er die allgemein lautende Rede, dafs an sie alle Gnade geheftet werde, hört und sich daran erinnert, dafs er seit dem Tage seiner Taufe durch Beobachtung der von ihr vorgeschriebenen Methode, die Vergebung der *peccata quotidiana (venialia)* sich zu verschaffen, in aller Treue bemüht gewesen ist, gute Werke zu vollbringen, Almosen zu spenden [1]) und zu beten [2]), und sich vergegenwärtigt, dafs er alle diese Übungen der kirchlichen Frömmigkeit auch jetzt noch fortsetze: so fühlt er sich vielleicht doch auch wieder ermutigt, und es wird

---

1) S. z. B. Sermo CCCLVII, § 5, tom. VIII, 1394 F. Sermo XLII, § 1; ib. tom. VII, 209 D. Ser. IX, cap. XI, § 18, ib. 61 E. Ser. CCX, § 12 ib. 932 D. Ser. CCVI, § 2 ib. 922 A B; Ser. LXI, cap. III, § 2 ib. 352 E F. Ser. XXXVIII, cap. VI, § 8 ib. 197. — De perfectione justitiae hominis, § 24, tom. XIII, 220 E. Contra epist. Parmen. lib. II, § 20, tom. XII, 49 D [quia neque aliquid remanet in baptismo, quod non dimittatur omnium praeteritorum peccatorum (si tamen ipse baptismus non frustra foris habeatur, sed aut intus detur aut si jam foris datus est, non foris cum illo remaneatur; die letzten Worte verstehe ich nicht) et quidquid ab iis, qui post acceptum baptismum hic vivunt, infirmitate humana contrahitur quarumcunque culparum propter ipsum lavacrum dimittitur. Neque enim aliquid prodest non baptizato (!) dicere Dimitte nobis debita nostra. Ep. CLXXXV, § 39].

2) S. z. B. Serm. CLXXXII, § 8, tom. VII, 869; Serm. CCXVI, ib. 953, Tractat. in Joann. Evang., cap. XIII, tract. LVI, tom. IV, 869 und in gar vielen, schwer zu zählenden Stellen. — Den Nicht-Getauften hilft das Beten nicht(!) versichert Epist. CLXXXV, § 39, tom. II, p. 233 A derselbe Autor, welcher anderseits über die sakramentliche Taufe der katholischen Kirche so lehrt, wie wir S. 60 erfahren haben. — Inbezug auf die poenitentes: extra eam non remittuntur s. Enchirid., cap. XXII, ed. Krabinger, p. 82.

die Hoffnung in ihm erweckt, dafs das geheimnisvollste *beneficium gratiae*, welches allerdings, wie er längst weifs, ausschliefslich nur Gott zu spenden vermag[1]), auch ihm noch zuteil werden könne. Ja die treue Mutter ermahnt ihn unaufhörlich gerade um dieses, um das *donum perseverantiae* ohne Unterlafs zu beten, — die *fides* sei ja wesentlich *fides* *orans*[2]): der Herr hat gerade solches Beten ausdrücklich befohlen[3]), welches ausschliefslich in dem Herzen, in dem Munde „des Getauften" „nütze"[4]).

Dies Gebet ist einerseits ein persönlich individuelles[5]), — jeder Katholik in jedem Vaterunser erfleht diese letzte Gnade, ohne deren Besitz alle früheren Gnaden vergebliche sind (was das definitive Heil angeht) —, anderseits Fürbitte, ein Gemeindegebet[6]). Ja zuhöchst ist es die Kirche[7]), welche nach dem Willen des Herrn betet, alle Gebete leitet; (d. h. die historische, verfassungsmäfsig-liturgische Kirche); sie scheint also die Mittlerin, als welche sie sich anfangs angekündigt hat, zu bleiben oder doch wieder zu werden; — das kirchliche Gebet um das *donum perseverantiae* als das Vehikel der Mitteilung vorgestellt werden zu können, die Beteiligung an diesem kirchlichen

1) De dono perseverantiae, § 10. 11. 12. 13. 19.

2) Über diese s. namentlich Dieckhoff a. a. O. S. 88. 90. 118. De spiritu et litera § 56, tom. XIII, p. 144, de correptione et gratia an vielen Stellen, z. B. cap. II, § 3. 4; cap. III, § 5; cap. IV, § 6. Contra duas epistol. Pelag., lib. I, cap. XIV, § 28, de perfectione justitiae hominis cap. X, § 21; Enchiridion, cap. III, p. 8, ed. Krab. Epist. CCXVII, § 13. 14, tom. II, p. 1046 C D.

3) De dono perseverantiae, cap. VI, § 11. Imperavit autem Deus etc. ib. cap. XXII, § 60 Ende. Deus enim — — orare nos voluit etc.

4) S. S. 78, Anm. 2.

5) S. z. B. de corrept. et gratia, cap. VI, § 10. Epist. CCXVII, § 14. 29.

6) De baptismo lib. II, cap. VIII, § 16. De corrept. et. gr., § 11, tom. XIV, p. 929 D E.

7) Sermo CLXXXII, § 6, tom. VI, 868 B — oratura est tota Ecclesia etc. De dono perseverantiae, cap. XXII, § 62 — sive multitudini Ecclesiae etc., cap. XXIII, § 63, tom. XIV, p. 1022 D. Quando quidem non oraret Ecclesia etc.

Gemeinde-Gottesdienste den definitiven Heilsbesitz doch irgendwie zu bedingen. Nur die getauften Gemeindemitglieder können die Erhörung der Gebete erhoffen [1]. Nur der, welcher von eben jener Kirche mit den Voraussetzungen des Empfanges des vielgenannten *donum* ausgestattet ist [2], kann dieses selbst empfangen. Und wenn er nun im [3] Verein mit den getreuen Katholiken ihren Weisungen, „ihren Züchtigungen“ sich auch in Zukunft unterwirft; wenn er von ihr selbst hört, sie betrachte alle Fromme [4] als *electi* und *discipuli Christi*, sie habe das Heil aller im Auge [5], sollte da nicht der Gedanke sich in ihm stärken, dafs jenes höchste *beneficium gratiae* durch das von der Kirche geleitete Gebet, — also doch durch ihre Vermittelung in gewissem Sinne ihm noch zuerteilt werden werde, — wenn es ihm nicht gar schon zuerteilt worden sei? —

Aber die Versuche diese Fragen zu beantworten dienen vielmehr dazu ihm neue Marter zu bereiten. Schon die Erkenntnis, dafs der zweite Fall zwar möglich, aber, ob er eingetreten, unerkennbar sei, ist eine überaus peinigende; noch mehr aber vielleicht die andere, dafs im ersteren Falle dieses Beten gar nichts helfen könne. Nur der katholisch Getaufte dürfe auf Erhörung der Gebete hoffen, war ihm so oft versichert. Dieser „bittende“ Glaube der Katholiken ist unerhörbar, diese furchtbare Wahrheit wird

---

1) S. de dono persev., § 10. Hoc ergo donum Dei suppliciter emereri (!) potest. — Vgl. die Ausflüchte bei Prosper Aquitan. Responsiones ad capitula calumniantium Gallorum. Augustini Opera opera et studio monachorum S. Benedicti Bassani 1797 Venetiis tom. XVII, Objectio XIV, p. 2912; Objectio XVI, p. 2913. 2914.

2) S. S. 78, Anm. 2. De peccatorum merit. et remiss. lib. III, cap. IV, § 8.

3) S. den lib. de corrept. et. gratia im ganzen.

4) Ib., cap. IX, § 22. Appellamus ergo nos et electos et Christi discipulos et Dei filios, quia sic appellandi sunt, quos regeneratos pie vivere cernimus etc. Cf. § 40.

5) Ib., § 46 — sed velle omnes salvos fieri cf. § 49. Dagegen die sophistische Ausrede § 44.

ihm nunmehr enthüllt. Gerade der Katholik hat jegliche Vorstellung von einer Flexibilität Gottes als Illusion zu erkennen. Er giebt ja nach einem unveränderlichen Ratschlufse, kann geben, auch ohne dafs man ihn bittet [1]). Die Beter leben in der veränderlichen, begrenzten Zeit; er hat ewig zugedacht, in untrüglicher Sicherheit bestimmt, — was erbeten werden „soll“. Was also kann das Bitten anderes sein, wenn es anders sich nicht über sich selbst täuschen will, als eine zeremonielle Übung, ein Mittel zum Zweck der Heiligung, der Demut? als eine Methode, welche im Gehorsam gegen die Kirche befolgt wird, — aber ohne allen echten religiösen Gehalt ist? — Dasselbe stammt aus „dem Glauben“, aber dieser ist ohne alle Zuversicht [2]). Nichtsdestoweniger bemüht sich die Kirche, die wahre Selbsterkenntnis zu verdunkeln. Der Erwählte unterscheidet sich ja, heifst es, in psychologischer Beziehung in keiner Weise von dem Nicht-Erwählten; der eine wie der andere wird getauft, bekehrt, gerechtfertigt [3]). Beide werden ermahnt, ihrer Selbstbeurteilung nicht zu vertrauen [4]), sondern der *correptio* der Kirche, — über die Frage nach der Zugehörigkeit zu dem *numerus electorum* nicht zu grübeln [5]). Aber alle diese *correptiones*, wie alle anbefohlenen Gebete, sind — das wird doch auch wieder eingeräumt — entbehrlich, entbehrlich zuhöchst, ebenso wie sämtliche Gnadenmittel, mit Ausnahme jenes einen, welches *donum perseverantiae* heifst [6]). Gott kann dem, welcher sich von der

1) De dono persev., § 11. 13.

2) Dieckhoff a. a. O. S. 118.

3) De dono persever., cap. IX, § 21, tom. XIV, 103 F. Nonne utrique vocati fuerant, utrique ex impiis justificati etc De correptione et gratia, § 18 Anfang; vgl. § 46. 23.

4) De dono persev., § 62, tom. XIV, p. 1062 D atque hoc faciendo confidere, non vos esse a praedestinatione populi ejus alienos etc. — quoniam spem vestram in ipso (Deo!) ponere jubemini, non in vobis.

5) De corrept. et. gr., § 40. 46. 47.

6) S. S. 80.

Kirche nicht züchtigen läfst, darum doch gewähren [1]), was er den von ihr Gezüchtigten verweigert. — Die Kirche und die Erwählungslehre „der Kirche" — wie werden sie sich einander gegenüber schliefslich halten? —

9. Die katholische Kirche, welche unser Schriftsteller so oft in überschwenglicher Weise als die exklusive Heilssphäre verherrlicht, wird durch die soeben vernommene Aussage zu einer Stiftung göttlicher Willkür herabgesetzt, zu einer weltförmigen Ordnung göttlicher Accomodation. In jener unzweideutig klingenden, demnächst in ihrer verhängnisvollen Zweideutigkeit erkennbaren Phrase hat sie sich gerühmt, die Gnadenvermittlerin zu sein; nunmehr zeigt es sich, dafs sie lediglich eine Vorbereitungsschule sei, in welcher nicht einmal die gelehrigsten Schüler sicher unterwiesen werden können. Mittel und Zweck stehen hier nicht in einem unverbrüchlichen Zusammenhange. Der Erwählte wie der Nicht-Erwählte sollen gleicherweise jene verwenden; aber den ersteren fällt in rätselhafter Weise das zu, was als ein zu erzielendes vorgestellt zu werden schien; der Nicht-Erwählte müht sich vergebens ab, soll sich damit abmühen das zu erzielen, was eben nicht zu erzielen ist. Eine bewährte Schulanstalt kann den Zöglingen, welche physisch und psychisch befähigt dem Unterricht mit Hingebung sich widmen, die endliche Reife verbürgen. Die katholische Kirche Augustin's darf sich nicht einmal ihr vergleichen. Das ewige Heil ist nicht die Frucht ihrer Vorbereitung. —

Statt dessen bietet sie das zeitliche. Und das entspricht auch durchaus den gesamten irdischen, zeitlich-räumlichen Weltverhältnissen, — in welche eine so transcendente Gröfse wie ewiges Heil nicht hineinpassen würde, welchen die Kirche trotz ihrer Gnaden und Wunder, trotz ihrer Weihungen durch Sakramente doch auch wieder homogen ist, — entspricht dem von ihr verkündigten Glauben,

1) Ib., cap. V, § 8, tom. XIV, p. 926 F nullo homine corripiente etc., cap. VII, § 13: quidam eorum etsi ab hominibus non corripiantur etc.

welcher weder den Gehalt der persönlichen Selbstgewifsheit [1]) noch den der absoluten (definitiven) Seligkeit [2]) zu ertragen vermöchte. Ja in dieser katholischen dem irdischen Heile dienenden Kirche werden die inbezug auf jene als spezifisch sich erweisenden Unterschiede des Erwählt- und Nichterwähltseins beseitigt, — da ist das Erkennen der eigenen Seelenzustände keineswegs von jenen Gefahren der Täuschung bedroht, von denen wir redeten. Da giebt es Nichterwählte, welche *temporaliter perseverantes* = *stantes* [3]) die Seligkeit der Kindschaft fühlen [4]), freilich nicht die ewige, welche ja hienieden überhaupt nicht gefühlt werden kann, sondern die zeitliche, aber diese wirklich. Anderseits sind Erwählte vorhanden, welche während des gröfsten Teils des irdischen Lebens bis kurz „vor dem Ende" nicht blofs von dem Wege des Heiles Abirrende zu sein scheinen, sondern (nach dem Urteile der sich täuschenden Kirche) das in der That sind [5]) und die Qual der Unseligkeit zu tragen haben. Der eine wie der andere kann durch ihre *beneficia gratiae* geheiligt, der eine wie der andere kann durch die *poenitentia* gezüchtigt, in die Zahl der *fideles stantes* wieder aufgenommen werden. Begnügt man sich mit dem Heile als zeitlichem [6]), so kann die Kirche denen, welche ein der von ihr vorgeschriebenen

1) Dieckhoff a. a. O. S. 110.

2) Vgl. Studie V, § 34; Studie VI, § 1. 2.

3) De corrept. et grat. § 19, tom. XIV, p. 934 F — cum fideliter et pie viverunt etc. § 20: erant itaque in bono (nämlich temporaliter), sed quia in illo non permanserunt — — non erant ex nobis. Vorher non quia justitiam simulaverunt, sed quia in ea non permanserunt etc. Ib. § 17 — quibus eam, qua Christiane viverent, dilectionem dedit etc.

4) De corrept. et grat. cap. IX, § 20, tom. XIV, p. 935 E propter susceptam temporaliter gratiam § 42, ib. 951 E. De dono persev. § 8, ib. 1029. Perseverantia, quae in aeternum salvos facit, tempori quidem hujus vitae, non tamen peracto, sed ei, quod usque ad ejus finem restat, necessaria est.

5) De corrept. et grat. § 22, tom. XIV, p. 937 E — et qui ad tempus inde deviant etc.

6) S. S. 82.

Methode entsprechendes Leben führen, dies allerdings verbürgen. Sie wird für diese Genügsamen auf die Linie, auf welcher sie die Bedeutung der Heilsvermittlerin zu haben schien, in Wahrheit wieder emporgehoben.

Freilich um vor dem Geistesauge dessen, welcher alles zeitlich-irdische Sein [1]) als ein unwahres, scheinbares *sub specie aeterni* zu betrachten versteht, von derselben wieder herabzusinken. Denn nicht die *salus temporalis*, sondern die *aeterna* ist von ihr verheifsen, die *salus*, welche allein, der ewigen Verdammnis entgegengesetzt, als eine wirkliche gelten kann. Und diese Verheifsung hat sie nicht erfüllt, nicht einmal die Garantie für das zukünftige absolute Heil gegeben. Es bleibt dabei, sie ist ein pädagogisches Institut, eine Einrichtung der Nützlichkeit und moralischen Zweckmäfsigkeit. Die *correptio* ist „nützlich" [2]), weil sie das Vertrauen auf den sicheren Besitz des Heiles erschüttert, die Mitglieder in unaufhörlicher Unruhe, in steter Furcht [3]) erhält, — sie gerade durch diese von ihr erregte Stimmung daran erinnert, dafs jenes Bewufstsein des temporären Heiles, welches oben als ein wirkliches von uns bezeichnet werden mufste, doch als ein unwirkliches, d. h. unwahres begriffen wird, sobald man es an dem unbedingten Mafsstab der *vita aeterna* abschätzt. Es bleibt dabei, die Kirche kann die überschwenglichen Ansprüche, die sie macht, so wenig realisieren, dafs sie und ihre Leistungen weit auseinandergehen. Sie redet eine Sprache der Zweideutigkeit. Aufser ihr ist kein Heil, — aber was „sie", die Kirche sei, ist unklar, — unklar auch der Spruch *tenere ecclesiam non est esse in ecclesia* [4]). Sie bezeichnet [5]) viele als *filii Dei*, die es nicht sind *(sub specie aeterni)*.

---

1) S. S 64.

2) De corrept. et grat. § 7; utilis § 10. 40; expedit. § 43: et ad ipsam (justam poenam) pertinet justa correptio, quae medicinaliter adhibetur, etiam si salus aegrotantis incerta sit etc.

3) Ib. § 24. 40. Gute Bemerkungen bei Dorner a. a. O. S. 229—231.

4) S. oben S. 58.

5) De corrept. et grat. § 20. 21. 22. 23. 40.

Sie nennt zu einer bestimmten Zeit Söhne des Friedens die, welche diese religiöse Würde schon längst haben [1]). Sie verdammt diese oder jene, aber — dieses Urteil ist fallibel, — für den Heilsbesitz gleichgültig. Ungerechte Exkommunikation schadet nichts; das *episcopale judicium* [2]) ist im besten Falle auch nur eine Maſsnahme der *utilitas,* welche man erwählen muſs, um die rohen Ausbrüche der Sünde einzuschränken. Die ganze Organisation „der Kirche" als *externa communio*, welche als mysteriöser Wunderbau beschrieben wurde, scheint stellenweise von unserem Autor als autoritative Zuchtanstalt gewürdigt zu werden, die dazu bestimmt ist, das Massenchristentum zu disziplinieren [3]), ein Leben der Ehrbarkeit und der legalen Sittlichkeit zu erzwingen; aber daneben ist sie doch vielleicht das notwendige Gerüst, das die *communio sanctorum,* die Garantin der ewigen Seligkeit (vgl. Schmidt a. a. O. VI, 228), umfaſst? — Sind nicht aller bisher erwiesenen Bedenken ungeachtet die Lehrsätze unangetastet und unantastbar: wenngleich nicht jeder von einem katholischen Priester Getaufte die *vita aeterna* empfängt, so kann doch nur der auf diese Weise Getaufte [4]) sie empfangen; niemand vermag der *massa perditionis* entnommen zu werden, niemand in das künftige Reich Gottes, das Reich des ewigen Heiles einzugehen, er sei denn in der katholischen Kirche getauft? — Ausdrücklich soll, um den Eindruck dieser Fragen zu steigern, hier noch daran erinnert werden, daſs unser Autor der erste ist, welcher dem katholischen Tauf-

1) Ib. § 40. 46.

2) De corrept. et grat. § 46. Pastoralis tamen necessitas habet, ne per plures serpat dira contagio, separare ab ovibus sanis morbidam, ab illo, cui nihil impossibile est, ipsa forsitan separatione sanandam. Cf. Enchiridion, cap. XXII, p. 81, ed. Krab.

3) S. Anm. 4. Andere charakteristische Urteile über das Massenchristentum Contra epistolam fundamenti cap. IV, § 5, tom. X, 183 F caeteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas (!) tutissimam facit. Cf. de utilitate credendi § 21. 25. 26.

4) De baptismo lib. VI, cap. XXXIV, § 66. Tractat. in Joann. evangel. tract. VI, § 15, Op. tom. IV, p. 446.

sakrament die Wirkung eines *character indelebilis* [1]) zuteile, von der Heiligkeit desselben, welche mit dem Personleben der Getauften unlösbar verknüpft bleibe, in unzweideutiger Weise rede.

Somit würden also doch die Weihen der historisch-katholischen Kirche die Voraussetzungen der Erfolge der prädestinatianischen Gnade sein. —

10. Allein — und damit komme ich zu der Lösung des bereits angekündigten Themas — dieser Satz wird doch durch die Tragweite der prädestinatianischen Gedanken in Frage gestellt. Gegenüber den vielen Stellen, welche so lehren, wie eben angegeben wurde, stehen die Erklärungen *de corrept. et gr.*, cap. VII, § 12: *ab illa perditionis massa, quae facta est per primum Adam, debemus intelligere neminem posse discerni, nisi qui hoc donum habet* (und doch ist wenige Zeilen vorher gesagt, dafs das *lavacrum regenerationis* diese *discretio* bewirke!); § 16: *Qui vero perseveraturi non sunt ac sic a fide Christiana et conversatione lapsuri sunt, ut tales eos vitae hujus finis inveniat; procul dubio nec illo tempore, quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt. Non enim sunt a massa illa perditionis — — discreti.* Die *non electi* gehören also jener *massa perd.* noch an, obwohl sie getauft sind! — Weit entfernt, dafs eine Weihung der katholischen Kirche die Scheidelinie wirklich gezogen hätte, ist diese vielmehr durch eine andere noch geheimnisvollere Macht gezeichnet. ‚Derselbe Ausdruck *(discernere)*, welcher das eine Mal vorkommt, um den Erfolg der Taufe zu beschreiben, findet sich das andere Mal gebraucht, um zur Würdigung der Wirkung der prädestinatianischen Gnade anzuleiten. Einen Versuch der unmittelbaren Ausgleichung zwischen beiden Sätzen, von denen der eine bejaht, was der

1) De baptismo lib. VI, cap. I, § 1; Op. Bassani 1797, tom. XII, p. 206 E F, aber Tractat. in evangel. Joann., cap. I, tractat. VI, § 15 ib. tom. IV, p. 446 D. Puta te esse militarem, si characterem imperatoris tui intus habeas, securus militas: si extra habeas, non solum tibi ad militiam non prodest character ille, sed etiam pro desertore punieris.

andere durch seine Bejahung verneint, habe ich nirgends gelesen. Eine solche ist auch unmöglich, so lange man bei dem Wortlaut stehen bleibt. Wohl aber ist von Augustin der Schein einer Harmonie mittelbar in doppelter Weise verbreitet. Einmal geschieht das durch den Gebrauch der Phrasen, in welchen das *donum perseverantiae* als ein nur von den getauften Katholiken, welche mit den anderen *beneficiis gratiae* schon ausgestattet sind, in Zukunft zu erhoffendes, als ein letztes, welches zu den bisherigen noch hinzukommt, vorgestellt wird [1]). Der *character baptismatis*, könnte man sagen, wird freilich in dem Grade von demjenigen *character* überboten, welchen das *donum perseverantiae* eingräbt, dafs jener nur als ein Zeichen betrachtet werde, welches möglicherweise sich erfüllen kann, aber lediglich die Erwählten unter den auf diese Weise Bezeichneten (insofern bleibt er *indelebilis)* werden der Erfüllung gewürdigt. Zweitens dienen dem gleichen Zwecke die Reden von dem verschuldeten [2]) Abfall derer, welche nicht (definitiv) beharren. Das scheint vorauszusetzen, dafs diese Unglücklichen das *donum perseverantiae* besafsen, aber durch ihre Schuld verloren haben. Allein dieser Phrase durfte sich Augustin nicht bedienen, wollte er diese nicht in Konflikt mit der kardinalen Lehre bringen, dafs jenes *donum* ein unverlierbares sei [3]). Nichtsdestoweniger wird von einem Repariertwerden gesprochen, was doch den Gedanken an ein Entstelltsein zu seinem Korrelatum hat [4]). Und das ist sogar von einem Verwischtsein schwer zu unterscheiden. Aber nur scheinbar ist der *character doni perseverantiae* verwischt (erloschen) in denen, welche obwohl erwählt, doch der empirischen katholischen Kirche in ihrer Sichtbarkeit bis kurz vor dem Ende des Lebens als Nichterwählte „sich offenbaren“. Auch diese

---

1) De corrept. et grat. § 11. 12; cf. § 10. 16.

2) Beck a. a. O. S. 85. 86. 90. 94.

3) De dono persever. cap. VI, § 10; — multi enim possunt habere, nullus amittere cf. § 11.

4) De corrept. et grat. § 16 — aut si qui sunt, quorum (fides) deficit, reparatur ante quam vita ista finiatur.

Offenbarung ist nur eine scheinbare, scheinbar (vom absoluten Standpunkt betrachtet, — neben dem aber der relative, welcher S. 82 beschrieben ist, in seiner Geltung verbleibt) aber auch der Heilsprozeſs, welchen andere Erwählte unter Leitung der Kirche, unter dem Einfluſs ihrer Heilsordnungen durchmachen. Beide *species* des *genus electorum* haben von vornherein einen spezifischen Persönlichkeitskern, welcher alle Gnadenmittel vergleichgültigt. Die Formeln, welche von einem noch in Aussicht stehenden, zukünftigen Begabtwerden mit dem alles entscheidenden *donum p.* reden, sind nur Phrasen der Accomodation, Kategorieen, welche der sinnlich endlichen Betrachtungsweise der *simplices* in der empirischen katholischen Kirche unentbehrlich sind, bedeuten, auf den echten in dem Elemente der Ewigkeit heimischen prädestinatianischen Gedanken zurückgeführt, nichts anderes als das zeitliche Effektivwerden des Begabtseins. Die *electi* sind andere Wesen als die übrigen *vocandi* und *vocati,* bereits seit ihrer Geburt mit einer besonderen Organisation versehen, durch eine noch viel geheimnisvollere Weihe, als alle Riten der Kirche sind, ausgezeichnet. Diese spricht von derselben als dem letzten *beneficium.* In Wahrheit ist die *p.* die Urvoraussetzung des Lebens der *electi.* Freilich nach dem Wortlaut der Augustinischen Lehre werden auch sie vorbereitet auf das definitive Heil in der Kirche, aber in der That ist diese nur die Durchgangssphäre; das gesamte mysteriöse Zeremoniell derselben für sie bedeutungslos, die von ihr beanspruchte „Vermittelung" eine nur subjektiv-phänomenologische [1]).

Ja selbst dies Urteil wird als ein noch nicht ganz rückhaltsloses erkannt. Die *electi* sind schon ewig *electi,* ehe sie zeitlich werden. Es giebt Kinder [2]) Gottes, welche es für uns noch nicht sind, aber wohl für Gott, die, ehe sie gläubig wurden durch die Predigt des Evangeliums, in dem Gedenkbuch des Vaters mit unerschütterlicher Beständigkeit

---

1) **Schmidt** a. a. O. S. 242.

2) De corrept. et grat. § 13.

geschrieben sind. „Diejenigen [1]), welche nach Gottes vorhersehender Verfügung vorher erkannt, vorher bestimmt, berufen, gerechtfertigt, verherrlicht sind, ich sage nicht die noch nicht Wiedergeborenen, sondern die noch nicht Geborenen sind schon Kinder Gottes und können nicht verloren gehen.“ „Und schon ehe das geschah, sind sie in jener Prädestination Söhne Gottes“ [2]). Ja „alle zu verschiedenen Zeiten Geborenen [3]) sind erst (nach und nach) zur Erscheinung gekommen, während sie in Gottes Ratschlufs das ewig waren“, — alle irdischen Menschen sind als die zeitlichen Phänomene ewiger Existenzen zu betrachten, jegliche Prozesse der irdischen Individuen, der gesamten irdischen Weltgeschichte sind doketisch. Von demselben Urteil wird die historisch-katholische Kirche getroffen (vgl. oben S. 82. 83). — Was Augustin als Katholik lehrt, dafs sie auf das (ewige) Heil vorbereite, dafs sie die notwendigen Voraussetzungen des Empfanges desselben herstelle, insofern das (ewige) Heil bedinge, aus welchen Sätzen der andere sich ergiebt, der *numerus electorum* stammt unbedingt aus dem ausschliefslich in der katholischen Kirche zu erzeugenden *genus vocatorum*, die *communio sanctorum* habe zur Basis ihrer Existenz die *externa communio* (s. o. S. 64), das wird von ihm wieder in demselben Mafse verneint, in welchem er die Energie des prädestinatianischen Gedankens anspannt und zum Ausdrucke bringt. — Der Kirche scheint nur die Bedeutung einer mit Sinnbildlichem beschäftigten Zeremonialanstalt [4]) zu verbleiben.

---

1) Ib. § 23.

2) Ib. § 21.

3) De baptismo lib. I, cap. XVI, § 25. Ib. lib. IV, cap. III, § 4.

4) Cf. contra Faustum lib. XIII, cap. XVI, tom. X, 313 C. Neque perturbaretur (Faustus) eorum multitudine, in quibus ea non inveniret, quae observare juberetur: quamvis cum eo corporaliter congregarentur in Ecclesiam et eadem sacramenta perciperent. Sciret cum paucis haereditatem Dei, cum multis autem signacula ejus participanda etc. De utilitate credendi cap. VII, § 16, tom. X, 65 G. Si enim verissimus et sincerissimus Dei cultus, quamvis sit apud paucos, apud eos tamen est, quibus multitudo, quamquam cupidi-

Sowohl Schmidt a. a. O. Bd. VI, S. 213. 241. 242 als Dorner a. a. O. S. 230 haben die Tragweite der prädestinatianischen Theorie erkannt, aber meines Erachtens nicht hinreichend gewürdigt, der letztere hat überdies zu wenig gethan (vgl. indes S. 292), mit der oben S. 204 excerpierten Äufserung die S. 230. 231 gemachten Zugeständnisse in Einklang zu bringen. Ich leugne, dafs das möglich sei, um so entschiedener, jemehr ich überdies eine andere Gedankenreihe Augustin's erwäge.

Ich meine jene [1]), welche er in *Ep.* CII, *Quaest. secunda* tom. II, 362 am ausführlichsten darlegt. Als Thema gilt bekanntlich der Satz, das Christentum ist so alt als die Welt, ist die eine wesentliche (natürliche) Religion, welche von Anfang an unter verschiedenen Formen und Namen existiert hat, in einem bestimmten Zeitmoment den Namen christliche Religion erhalten hat, ist nicht eine partikularistische Positivität, sondern die allgemeine [2]) in allen Perioden unter Gottes sich gleichbleibender [3]) gnädiger Obhut in mehr oder minder adäquater Gestalt [4]) verbreitete Religion des gleichen [5]) Heiles. Eine unerwartete religionsphilosophische Kombination so universalistischer Tendenz, dafs man vermuten könnte, sie sei nur eine augenblickliche Aushülfe zur Hebung einer Verlegenheit des Apologeten, lediglich hier mitgeteilt, um anderswo zurückgenommen zu werden. Erstens scheint sie doch in dem

---

tatibus involuta et a puritate intelligentiae remota, consentit etc. Vgl. Studie V, § 34 und oben S. 85 Anm. 3.

1) Vgl. Schmidt, Origenes und Augustin als Apologeten. Jahrbücher f. deutsche Theol., Bd. VIII, S. 295. 298.

2) § 15, tom. II, 365 C: Ita salus religionis hujus, per quam solam veram salus vera veraciter promittitur, nulli unquam defuit, qui dignus fuit, et cui defuit, dignus non fuit. Cf. § 10 Ende.

3) Ib. § 11.

4) Ib. § 10 Ende. § 13. 15. — alias occultius alias evidentius, sicut congruere temporibus divinitus visum est etc.

5) Ib. 12: Nec quia pro temporum varietate, nunc factum annuntiatur, quod tunc futurum praenuntiabatur, fides ipsa variatur vel salus ipsa diversa est.

auffälligsten Widerspruch mit des Verfassers dogmatischer Prädestinationslehre zu stehen, — denn wenn alle, welche sich „würdig erweisen“, des Heiles teilhaftig werden können, wo bleibt da für die Gnadenwahl eine Stätte? Zweitens gewinnt man den Eindruck, als ob das gemein katholische Dogma von der Kirche durch jene humanistische Idee erschüttert, ja die Grundlehre Augustin's von der ausschliefslich beseligenden *gratia Christi* von ihr selbst wieder aufgelöst werde.

11. Allein das, was *Ep.* CII erörtert, ist keineswegs so motiviert, wie wir vermuteten, ist nicht eine augenblicklich aufgestellte Hypothese, sondern eine feste, dauernde Grundansicht gewesen und geblieben. Wir finden sie in den ersten wie in den letzten Schriften [1]) sei es angedeutet und vorausgesetzt, sei es ausführlich entwickelt, freilich meist mit einer Modifikation, welche schon in *Ep.* CII, CXLIX vorbereitet ist. Durch die extrem universalistisch klingenden Stellen tom. II, 364 D, 365 A wird augenscheinlich die Heilsbedeutung des ganzen historischen Christentums verflüchtigt. Dieses soll aber doch wenigstens als die reinste Gestaltung der übergeschichtlichen absoluten dem Wesen nach stets mit sich identischen Religion gewürdigt werden oder als die verhältnismäfsig höchste Offenbarung derselben in der Geschichte im Unterschiede von der Verhüllung (*prius occultius, postea manifestius* etc. § 12). Diese Intention mufste den Verfasser um so stärker bewegen, als ihn die Frage der Neuplatoniker beschäftigte, weshalb das Christentum durch Christum und nach Christo auf so beschränktem Gebiete verbreitet sei. Darum erteilt Augustin

---

1) De vera religione, cap. X; Ep. CXLIX, § 9; Ep. CLXXXVII, § 11. 12; Ep. CXL, cap. VII, § 20; Tract. in Joann. evang. tract. XLV, § 9; de peccator. merit. et rem. lib. II, cap. XXIX, § 47; de gratia Christi et de peccato orig. lib. II, cap. XXXII, § 37; contra duas epistolas Pelag. lib. III, cap. IV, § 11; de civitate Dei lib. XVIII, cap. XLVII, ed. Dombart, tom. II, p. 287; lib. VII, cap. XXXII, ib. tom. I, p. 277; lib. X, cap. XXV, ib. 389; de baptismo lib. VI, cap. XLIV, § 87; contra Faustum lib. XIX, cap. XIII, tom. X, p. 384 D. E. Enchiridion, cap. XXXIII, p. 147, ed. Krab. Epist. CXC, § 6. 8.

nach vorausgeschickter Andeutung, „dafs hier ein anderes, noch geheimnisvolleres *consilium* nicht ergründet werden solle“ (ib. § 14, tom. II, 364 D cf. *de praedestinatione sanctorum*, cap. IX, § 17), die Antwort, Christus würde wohl gerade in der Zeit, in der er, an dem Orte, an welchem er wirklich erschienen sei, haben erscheinen wollen, weil er vorausgewufst habe, dafs er wie seine Jünger in jener, wie an diesem Gläubige finden werde. Nun habe freilich schon vor ihm eine prophetische Verkündigung des Christentums stattgefunden, was, das lasse sich nicht leugnen, die relativ offenbare Religionsgeschichte nur von Israel nachweise (§ 15), aber in den heiligen Büchern dieses Volkes würde ja einzelner Nicht-Israeliten gedacht, *qui tamen hujus sacramenti participes fuerunt,* und es sei weiter die Annahme berechtigt, *etiam in caeteris hac atque illac gentibus alias alios fuisse quamvis eos commemoratos in iisdem auctoritatibus non legamus.* — Ja in dem die partikulare Gnadenwahl verteidigenden *liber de praed.* cap. IX, § 17 geht unser Schriftsteller ausdrücklich auf die citierte *Ep.* CII zurück, nicht um die von uns oben erwartete Retraktation zu bringen, sondern um unter anderem zu sagen, was er *Ep.* CII aus gewissen Rücksichten nicht habe sagen dürfen, dafs unter „den Würdigen“ nicht solche zu verstehen seien, welche sich ein Verdienst erworben hätten (§ 19), sondern der göttlichen Gnadenwahl Gewürdigte. Derselbe giebt also daselbst die authentische Erklärung der *Ep.* CII.

In der That, es läfst sich das Paradoxon rechtfertigen, gerade die partikularische Prädestinationslehre habe jene universalistisch klingenden Phrasen ermöglicht. Um das begreiflich zu machen, ist darzuthun, dafs in den S. 91, Anm. 1 citierten Stellen und in *Ep.* CII drei Gedankenreihen in einander gewirrt sind, um heidnischen Humanisten und von Zweifeln gequälten christlichen Lesern zugleich Genüge zu leisten. — Ich versuche dieselben von einander zu trennen.

Die erste läfst sich vielleicht in diesen Sätzen wiedergeben. Das Christentum, welches man mit Unrecht als eine

partikulare, lokal und temporär bedingte Religion beurteilt, ist in Wahrheit so alt als die Welt. Alle geschichtlichen Religionen sind dunklere oder hellere Erscheinungen derselben Religion, — derjenigen, welche zu unserer Zeit die christliche heifst, *de vera religione* cap. X, das offenbare Bekenntnis der katholischen Kirche ist. Darum ist das Heil, welches diese an die Teilnahme an ihrer Gemeinschaft zu binden scheint, in der That ein allgemeines, jedem zugängliches (*Ep.* CII, § 15), welcher sich desselben würdig macht. — Und viele dieser Würdigen kann man kennen. Alle, welche fromm und gerecht gelebt haben [1]) vor Christo, waren Christen [2]).

Die zweite hat ihre Motive in der Grundüberzeugung von der Exklusivität des in dem historischen Christo als dem einzigen Mittler beschlossenen Heils, beabsichtigt aber (angeblich unbeschadet der Gültigkeit dieses Fundamentalsatzes) den Ansprüchen der frommen universalistisch interessierten Denker gerecht zu werden. Sie lehrt eine historische Präexistenz des historischen Christentums, des christlichen Glaubens, eine Anticipation desselben. Christus — heifst es — ist allerdings in jener Zeit aufgetreten, welche von den Anfängen der Welt weit entfernt ist, aber er hat längst vor dem Moment seiner irdischen Geburt voraus gewirkt. Er sollte erst kommen in die Welt, war aber schon da in derselben, gegenwärtig in ihr kraft dieses Vorauswirkens als *mediator* auch seiner Menschheit [3])

---

1) Ep. CCII, § 12. In dem Satze quicunque — — secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, quandolibet fuerint, per eum procul dubio *salvi facti sunt* mufs ich natürlich die nicht unterstrichenen Worte unberücksichtigt lassen, ausstofsen, um die Stelle als Stütze meiner Hypothese verwerten zu können.

2) Contra duas epist. Pelag. lib. III, cap. IV, § 11. Eadem igitur fides est et in illis, qui nondum nomine, sed re ipsa fuerunt Christiani et in istis, qui non solum sunt verum etiam vocantur, et in utrisque eadem gratia per spiritum sanctum. Auch hier gilt das Anm. 1 Gesagte.

3) S. oben S. 53, Anm. 2 und lib. de gratia Christi et de pecc. originali lib. II, cap. XXIV, § 28; cap. XXVI, § 31. 32; cap. XXVIII, § 33. 34; de natura et grat. cap. XIV, § 51.

nach, gegenwärtig in dem seligmachenden Glauben vieler, welche scheinbar Bekenner einer Volksreligion waren, die formell andere *sacra et sacramenta* (*Ep.* CII, § 12) hatte als diejenigen, welche der katholischen Kirche eigentümlich sind, aber im wesentlichen doch dieselben. Die nämliche *gratia Christi*, welche in den katholischen Sakramenten wirkt, wirkte (und wirkt) in jenen anderen Sakramenten der (scheinbar) nicht christlichen Religionen. Somit ist die *salus* jener und die unsrige, die *fides* jener und die unsrige identisch Jene glaubten an den, welcher erst kommen sollte, wir an den gekommenen. Das ist nur eine temporelle Differenz, welche durch Beachtung der Gleichheit des religiösen Gehaltes des Glaubens aufgehoben wird.

Die dritte Gedankenreihe ist die extrem prädestinatianische, welche wir bereits S. 89 (vgl. S. 51) und sonst berücksichtigt haben. Die vom Himmel stammende Gnade ist an kein Mittel, an nichts Locales und Temporelles, an nichts geschichtlich Positives, nicht an irgendwelche historische Verhältnisse mit Notwendigkeit geknüpft. Sie teilt das bereits übergeschichtlich bereitete Heil direkt den Erwählten mit; aber diese (von Gott gewollte) Beschränktheit ist gerade durch die Unbeschränktheit ihrer Herrschaft bedingt. Nur darum vermag sie in der Zeit vor Christo, Christi, nach Christo eine ἐκλογή zu bevorzugen, weil sie nicht durch Raum und Zeit, nicht durch die Rücksicht aut irgendwelche geschichtliche Vermittelungen bedingt ist. Das Heil könnte also ein allgemeines sein, wenn der prädestinierende Gott das wollte.

12. Die beiden letzteren Gedankenreihen sind von dem religionsphilosophischen Doketismus der Geschichtsbetrachtung beherrscht. In allen dreien wird die epochemachende Bedeutung des historischen Christentums in verschiedenem Grade indifferenziert. In der ersten und zweiten gilt die empirische Geschichte als eine täuschende Verhüllung des wirklichen (d. h. intelligibeln) Seins; was dem empirischen Betrachter darin offenbar zu werden scheint, verheimlicht gerade das wirkliche Sein, — das sich stets selber gleicht. Alle drei leugnen jede reale kreatürliche Ent-

wickelung. Eine Weltgeschichte, die etwas hervorbrächte, eine periodische Weltgeschichte giebt es nicht[1]).

Die erste ist nicht als fertige mit der zweiten als fertigen infolge von Reflexionen stilistisch kombiniert, sondern beide sind meiner Vermutug nach miteinander erzeugt, d. h. die erste ist nicht konsequent zu Ende geführt, sondern umgebogen in die zweite, — nicht so reinlich dargestellt, wie dies oben hypothetisch geschah, sondern versetzt mit Elementen der zweiten. Darin erkenne ich ein Fehlerhaftes, sofern ich die Leistung nach den Regeln der wissenschaftlichen Systematik abschätze, aber ein Charakteristisches für das religiöse Denken unseres Theologen. Dieses war viel zu sehr von der Macht der Positivität des Christentums beherrscht, als dafs er dem Gedankenzuge, welcher in meinem Schema die erste Reihe (in welcher selbst Justin's des Märtyrers Lehre [2]) noch überboten sein würde), im Dienste des einseitigen religionsphilosophischen Interesses hätte nachgeben können. Das letztere wird überwältigt von dem konkret christlichen, dieses wieder von dem prädestinatianischen Gedanken beeinflufst, dessen Konsequenz umgekehrt die Ideeen des historischen Christentums einschränkten. — Das ersieht man, wenn man die oben S. 91, Anm. 1 citierten Stellen mit einander vergleicht; aus der Vergleichung der Äufserungen in dem citierten Kapitel des *liber de praedestinatione sanctorum* und in § 23 *lib. de dono persever.* mit der *Ep.* CII aber noch ein anderes, nämlich dafs er in der Prädestinationslehre das höhere halbesoterische Verständnis der in der *Ep.* CII entwickelten Theorie zu erschliefsen meint, — dafs er gerade darum zuweilen mit Reflexion [3]) aus pädagogischen Rücksichten den prädestinatianischen Gedanken abstumpft.

---

1) Vgl. Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. VIII, S. 297. 298. 300. 293 (?).

2) Engelhardt, Das Christentum Justin's des Märtyrers. Erlangen 1878. S. 113.

3) De dono perseverant. cap. XVI, § 40: „Sed alia est ratio verum tacendi, alia verum dicendi necessitas. Causas verum tacendi

Wird derselbe aber in seiner ganzen Schärfe so wiederhergestellt, wie das in den *lib. de praedest. s.* und *de dono persev.* geschieht, so ist — und damit komme ich auf den § 9 Ende S. 86 verlassenen Punkt wieder zurück — die Disharmonie desselben mit dem vulgär katholischen Dogma von der Kirche, mit Augustin's eigener Lehre von derselben schwerlich zu verkennen. Er kennt *electi* (nach den S. 81 charakterisierten Erklärungen sollte er solche freilich nicht kennen!), welche der theokratischen Volksgemeinde Israels, in deren Instituten (Sakramenten) das Neue Testament verhüllt war, nicht angehörten, wie Hiob [1]), die cumäische Sibylle [2]), er giebt nicht nur die Möglichkeit zu, dafs es noch viel mehrere religiöse Individuen dieser Art unter anderen Völkern gegeben habe, sondern bezeichnet gleiche Fälle als höchst wahrscheinlich [3]). Jene wie andere müssen also das *donum perseverantiae* empfangen haben, obwohl sie nicht getauft, nicht beschnitten, nicht durch die *remissio peccatorum* begnadigt, nicht nach dem Schema der *beneficia gratiae* vorbereitet waren. Nun wird überdies von dem Autor der ganz allgemeine Satz ausgesprochen (*Ep.* CCII, § 12 Ende und sonst), dafs die Beschaffenheit der äufserlichen *signa* der verschiedenen Kultussysteme der Völker durchaus irrelevant sei in Vergleich mit der einen wesentlichen *gratia Christi*, auf die allein es ankomme, — dafs die so oder anders

---

longum est omnes quaerere vel inserere: quantum tamen est et haec una, ne pejores faciamus eos, qui non intelligunt, dum volumus eos, qui intelligunt, facere doctiores" etc. (Cf. Ep. CCXIV ad monachos Adrumentinos § 6. Aut enim non intelligit librum meum [de gratia et libero arbitrio) aut forte ipse non intelligitur, quando difficillimam et paucis intelligibilem solvere atque enodare conatur.) Aber dieser Grundsatz wird wieder durch das Bedenken erschüttert, es möchte durch das Verschweigen des Geheimnisses der Prädestination die Erkenntnis der Wahrheit der Gnadenlehre erschwert werden.

1) De civitate Dei lib. XVIII, cap. XLVII ed. Dombart, tom. II, p. 288, § 5—30.

2) Ib. lib. XVIII, cap. XXIII l. l. tom. II, p. 249, § 30. — Cf. contra Faustum lib. XIII, cap. XV. Op. tom. X, p. 312 E.

3) De civitate Dei lib. XVIII, cap. XLVII, tom. II, p. 288, § 15.

geartete Formgestalt jener die Mitteilung der *gratia* in keiner Weise beeinträchtige. Und eben dieser ist es, welcher allein schon dazu ausreicht, ebensowohl das katholische Dogma von der Kirche zu erschüttern, als uns zu der Einsicht zu verhelfen, dafs nicht sie, sondern die *gratia Christi* die Zentralidee des Augustinischen Denkens war. Denn sind die Sakramente in ihrer Formgestalt gleichgültig, so können die katholischen Sakramente nicht unbedingten Wert haben, — dann ist das Innehalten der Stationen, welche das Schema der *beneficia gratiae* vorschreibt (s. oben S. 60), nicht erforderlich zur „Vorbereitung" auf die (definitive) Seligkeit. Denn das kann doch begreiflicherweise nur in der katholischen Kirche zur Geltung gebracht werden. Wenn ein Kultussystem, welches keine katholische Taufe, keine katholische Salbung, keine katholische Ordination, welche ja ausschliefslich den *character (indelebilis* [1])) einprägen soll, keine katholischen Gebete „der Getauften" kennt, welches in seinem Gefüge gar keine Ähnlichkeit mit dem in Rede stehenden zeigt, ebenso brauchbar zur „Mitteilung" (?) der *gratia Christi* ist wie das katholische: so ist doch so deutlich wie nur möglich, dafs die historisch-katholische von den Aposteln zu einer bestimmten Zeit gepflanzte Kirche eben nicht die ausschliefsliche „Heilsvermittlerin" sei. Sie ist doch nur da vorhanden, wo ihre Riten beobachtet werden. Ein Religionswesen aber, welchem ganz andere eigentümlich sind, welches keinen katholisch ordinierten Bischof, keine katholisch ordinierten Priester, welche ja allein das *sacramentum* so spenden, dafs die Mitteilung der von Gott zu spendenden *virtus sacramenti* ermöglicht wird, keinen katholischen Märtyrer- (die ja vorgeblich nur in der katholisch-apostolischen Kirche vorhanden sind!) und Heiligendienst hat, ist doch nicht die katholische Kirche, von welcher man in Augustin's Sinn meint sagen zu können, dafs sie als *externa communio* die *communio sanctorum* sicher umschliefse, nicht die, — um die es sich in allen kirchlichen Kontroversen handelte.

---

1) S. Studie V, § 9.

Sagt man mit ihm, dieselbe existierte auch unter anderen Formen, so sagt man eben, sie existierte nicht, oder aber man bedient sich einer Phraseologie, welche an die Kunst des Taschenspielers erinnert. — Aber schliefslich fragt man, wozu dieses Reden von so oder anders konstruierten Kultussystemen? — Die *gratia* bedarf gar keiner Mittel, nicht des werkzeuglichen Dienstes, welchen die Kirche leistet, nicht irgendwelcher *sacramenta*. — Ich wiederhole die Behauptung, die beiden Gröfsen, deren Verhältnis verstehen zu lernen sich diese Studie zur Aufgabe gemacht hat, sind unvereinbar. Das katholische Dogma von der Kirche wird von dem rückhaltslos entwickelten prädestinatianischen Gedanken destruiert.

13. Nichtsdestoweniger bleibt es stehen, — festgehalten von der ganzen Überzeugungskraft desselben Augustin. Ich brauche nur an die vielen, kaum zu zählenden Stellen in den antipelagianischen, antidonatistischen und antimanichäischen Schriften zu erinnern, welche das verdeutlichen, um, statt eine — überflüssige — Beweisführung zu beginnen, die Leser zur Anerkennung der Evidenz der vollendeten Thatsache aufzufordern. Und diese ist begreiflich genug.

Der geschichtliche Augustinus ist ja freilich nicht lediglich ein abstrakt-prädestinatianischer Doktrinär gewesen; sondern das Prädestinatianische und das vulgär Katholische in jenem Zusammenwirken, welches keine wissenschaftliche Analyse ermitteln kann, in der Einheit, welche das persönliche Personleben selbst, welche eben diese geniale Individualität herstellt, giebt das ganze Charakterbild. Die katholische Kirche nicht wie er dieselbe begrifflich konstruierte, sondern sie in ihrer von allem Lehrbegrifflichen unabhängigen Existenz, in der Grofsartigkeit ihrer Organisation, in der reichen Gliederung der Episkopate, mit ihrer die persönliche Selbstgewifsheit ersetzenden auktoritativen Tradition, mit ihrem alle Irrungen und Differenzen menschlichen Meinens aufhebenden, einheitlichen überlieferten Dogma, in der Pracht ihres mysteriösen Zeremoniells, der Fülle der Gnadenmittel war für den Mann, in welchem neben den Bedürfnissen des abstrakten Idealismus die der

Phantasie und der sinnlichen Andacht in gleicher, ja in noch gesteigerter Stärke sich erhielten, ein Unentbehrliches, das Urelement, in welchem er atmete; — erst in zweiter oder dritter Linie ein Gegenstand der Lehre, in erster die Grundvoraussetzung seines Lehrens und Denkens [1]), die Bedingung seiner religiösen Existenz. Darum konnte er als Theoretiker die gewagtesten Experimente machen, — das tradierte Schema der *beneficia gratiae* zerrütten, Ausnahmen über Ausnahmen statuieren, statt der sinnlich katholischen Taufe die innere geistige als Ersatz bieten, bald von einem *character indelebilis* reden, bald denselben als „unnütz" [2]) vorstellen, das eine Mal den katholischen *baptismus* als den magischen Akt der Sündenvergebung beschreiben, das andere Mal als einen wirkungsunkräftigen, — alle diese Schwankungen und Widersprüche wurden wieder neutralisiert durch sein Leben in der historisch-katholischen Kirche, die als Gnadenanstalt mit dem Apparat von Mitteln praktisch fortarbeitete, nicht gestört durch die dogmatischen Versuche des Bischofs von Hippo Regius [3]) — die ihn, den grofsen Menschen, als die noch gröfsere mit ihrem geheimnisvollen Zauber umschlang. Gerade weil das vulgär Katholische für Augustin das Übermächtige war, konnte das Prädestinatianische ihn nicht beirren. Dafs das eine durch das andere nicht beeinträchtigt werden könne, das war für ihn so selbstverständlich, dafs die Frage, ob die Lehre von dem Geheimnis der Gnadenwahl etwa als eine esoterische in den kirchlichen Gemeinden zu behandeln sei, schliefslich von ihm verneint wurde [4]). Gilt es doch die „alte" Wahrheit von der allein seligmachenden *gratia Christi* gegen die neuen Widersacher zu verteidigen! — Dazu mufs die Prädestinationslehre, dazu die katholische Kirche, ihr Kultus-

---

1) Gegen Schmidt, Jahrbücher f. deutsche Theologie Bd. VI, S. 238, der hier übertreibt.

2) S. S. 79.

3) Vgl. oben S. 49.

4) De dono perseverantiae § 36. 46. 51. 57. 63. Cf. Ep. CCXIV. CCXV. — S. S. 95 Anm. 3.

system als Mittel verwandt werden. Mochte Augustin in Durchführung der ersteren alles Zeitliche und Räumliche vergleichgültigen, mochte er die Gnade an die zeitlichen und räumlichen Vehikel, deren Komplex die Kirche ist, in der Art binden, daſs diese als „die Heilsmittlerin" ganz in dem Sinne Cyprian's [1]) erschien, die altkatholische Vorstellung von ihr erhalten und doch zugleich durch die originale Umbildung des Gnadenbegriffes gesteigert wurde: die Enthüllung der von uns bezeichneten Zentralidee [2]) blieb in beiden Fällen der gleiche Zweck.

14. Die wichtigeren Ergebnisse der ersten beiden Studien, welche, wie die beigebrachten Citate zeigen, den Forschungen anderer gar manches verdanken [3]), formuliere ich in folgenden Sätzen.

a) Daſs die Lehre von der Kirche das Hauptmotiv der pelagianischen Kontroverse, daſs dieselbe [4]) die Zentralidee des Augustinischen Denkens, des „Systems" Augustin's ge-

---

1) z. B. Ep. CXLI, § 5: „Quisquis ergo ab *hac catholica* ecclesia (dem katholischen Verfassungs- und Kultussystem) fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimat, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habet vitam, sed ira Dei manet super eum." — Wenn es de baptismo lib. VI, cap. XIV, § 23, tom. XII, 217 D. E heiſst: „Nam et in ipsis, qui projiciuntur foras, si ‚resipiscant' et redeant, salus eis, quae recesserat, redit" (s. vorher „quasi nos dicamus homines ipsos foras projectos aliquid valere vel ad suam vel ad aliorum salutem. Sed et qui tales videntur intus, non solum spiritaliter foris sunt, sed etiam corporabiliter in fine separabuntur"): so zeigt sich hier unter Vergleichung von Stellen wie die ib. lib. I, § 26 Spiritales autem etc. abermals in dem Gebrauche des *foras* und *intus* das Amphibolische.

2) S. oben S. 19—25 und neben vielen anderen Beweisstellen z. B. Ep. CXC. CXIV. CCXIV. CCXV.

3) S. S. 2 unten. Die Methode, die Bücher anderer Autoren meist nur da anzuführen, wo man die Ansichten der letzteren bestreitet oder wo man meint Fehler nachweisen zu können; da aber nicht, wo man mit denselben zusammentrifft oder gar von ihnen entlehnt hat, kann ich mit meinen ethischen Grundsätzen nicht in Übereinstimmung bringen.

4) Vgl. Ritschl, Über die Methode der ältesten Dogmengeschichte. Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. XVI, S. 211.

wesen, läſst sich durch die Quellen nach meinem Verständnis derselben nicht beweisen. Die Kirche war die Grundvoraussetzung seines Lebens und Denkens; seine religiös-dogmatische Zentralidee [1]) aber die von der ausschlieſslich beseligenden *gratia Christi* (gratia per Christum, propter Christum) S. 45. 49. 92.

Wären die von mir verneinten Sätze die richtigen, so wäre — abgesehen von allen anderen Argumenten — die Erwartung eine berechtigte, daſs, falls er ein Lehrganzes zu Papiere gebracht haben sollte, dieses als von der Idee der historisch katholischen Kirche als der ausschlieſslichen Gnadenanstalt beherrscht sich charakterisieren werde. Nun hat freilich Augustin ein Buch, welches in so bewuſstem systematischen Interesse, im Verfolg einer in dem Maſse zentralisierenden Tendenz abgefaſst wäre, wie des Origenes Werk *περὶ ἀρχῶν*, nicht geschrieben. Man kann ihn allerdings beziehungsweise einen systematischen Theologen nennen; aber er ist in diesem Fache mit dem genannten Alexandriner nicht zu vergleichen (obwohl er meines Erachtens, im groſsen und ganzen betrachtet, noch bedeutender war als dieser). Der letztere hatte viel stärkere Interessen jener Art. Das haben wir stets zu erwägen, wenn wir uns nicht selbst in die Gefahr bringen wollen, einerseits das Urteil über das Disharmonische seiner Gedanken zu übertreiben, anderseits die Anforderungen an seine Leistungen in einer irgendwie systematischen Darstellung zu überspannen. Sein *Enchiridion* ist aber doch jedenfalls ein derartiger Versuch. Nichtsdestoweniger kann ich die Herrschaft der Idee der Kirche als der Zentralidee darin nicht erkennen. Der Verfasser erklärt cap. II, p. 6 ed. Krab., es solle hier über das *fundamentum catholicae fidei* Auskunft erteilt werden, als dieses aber wird Christus (p. 7) bezeichnet, als Schema der Einteilung die Dreiheit *fides, spes, caritas*. Und

---

1) Das Urteil über das, was die religiös-dogmatische Zentralidee in Augustins Denken gewesen sei, darf meines Erachtens nicht abhängig gemacht werden von der Rücksicht auf den geschichtlichen Erfolg des Augustinismus.

der, wenn auch nicht wissenschaftlich-dogmatische, doch religiöse Stammbegriff ist der des Heils, welches hier nicht ausdrücklich an die Ordnungen der historisch-katholischen Kirche als verfassungsmäſsig-liturgischer Anstalt gebunden worden ist. Die Kirche wird ja freilich gewürdigt, aber in dem Sinne des Begriffes der *communio sanctorum* cap. XIX. XX. XXI., mit Betonung des Prädestinatianischen cap. XXIV, p. 128. 129. Auch cap. XXII handelt von der *Ecclesia*, aber in welchem Sinne, zeigen die Sätze: *Ideo post commemorationem sanctae Ecclesiae in ordine confessionis ponitur remissio peccatorum. Per hanc enim stat Ecclesia, quae in terris est.* — Vor allen aber beweisen die *lib. de correptione et gratia*, *de dono perseverantiae*, *de praedestinatione sanctorum*, also diejenigen Schriften, welche den Ertrag der Kontroversen seines Lebens bieten, daſs nicht die Idee der Kirche als der Gnadenanstalt in den späteren Jahren seines Lebens die dominierende gewesen, sondern die der prädestinatianischen Gnade. Diese wird hier nicht als durch die Kirche zu vermittelnde in klarer Durchführung des Gedankens erörtert; nicht einmal eine Apologie der Kirche als Kirche wird versucht, sondern diese nur den kirchlichen Gnadenmitteln (vgl. oben S. 48. 49) gewidmet und zwar in der Art, daſs jeder unbefangene Leser erkennen muſs, die Lehre von der prädestinatianischen Gnade sei das Urdatum seines religiösen Bewuſstseins. Sie soll unbedingt aufrechterhalten werden, alles andere muſs ihr weichen. Wohl giebt Augustin in den merkwürdigen Stellen *de dono persev.* § 29. 30, *de praedest. Sanct.* § 8 die Möglichkeit eines Fortschritts seiner dogmatischen Erkenntnis zu, ja die Möglichkeit dogmatischer Fehler, deren Bekenntnis nur ein *injustus atque invidus* ihm verargen könnte, aber als dasjenige Lehrkapitel, in welchem sie sich etwa finden, wird nur das auf Sünde und Gnade bezügliche in das Auge gefaſst und als die schlieſslich maſsgebende Lehrart betrachtet er die, welche in den letzten Schriften ausgeprägt ist.

b) Vieles vulgär Katholische ist durch Augustin umgestimmt, aber längst nicht alles. Manches hat sich nicht

sowohl dieser Umstimmung entzogen, als es vielmehr die auktoritative Position für ihn geblieben, eine ihn beherrschende Macht geworden ist. S. 71. 72. 73. 75. 89. 98.

c) Der Begriff der Gnade wird in dem Artikel von der Kirche in einem doppelten Interesse verwandt. Einmal giebt derselbe die Möglichkeit, zum Zweck der Abwehr der Einwendungen der Donatisten einen Lehrtropus zu bilden, welcher die gröfste Ähnlichkeit mit dem origenistischen [1]) hat (S. 69); sodann den Gnadenmitteln der historisch-katholischen Kirche, welche längst vor ihm den Katholiken als Heilsanstalt galt, eine erheblich stärkere Wirkungskraft [2]) zuzuschreiben, das Heil in Christo an sie in der Art zu binden, dafs eben diese Kirche die exklusive Vermittlerin zu sein schien. S. 28 ff. 44. 45.

d) Der *numerus electorum* ist nicht unbedingt eingeschlossen in die Grenzen der *externa communio* der historisch-katholischen Kirche. Es gab *electi* hier auf Erden, welche der letzteren nicht angehörten (S. 88. 96), nichtsdestoweniger aber nach Mafsgabe der Theorie von der Existenz des Christentums unter ganz andern religiös-liturgischen Formen (s. S. 94—96) als geschichtliche an jenen (Formen) beteiligte Individuen und weiter nach der Norm des Lehrsatzes von dem Erwähltsein in Christo (s. S. 53) durch die *gratia Christi* selig geworden sind — geworden zu sein scheinen, da sie *sub specie aeterni* betrachtet das unabhängig von jeder Gliedschaft an einer geschichtlichen religiös-liturgischen Gemeinschaft schon waren (s. S. 88).

e) Gleichwohl ist es höchst wahrscheinlich, dafs Augustin in bei weitem den meisten Fällen, in welchen er von der Erwählung handelt, die Existenz der Erwählten innerhalb der katholischen Kirche seiner Zeit voraussetzt, indem

1) Dies Urteil hatte ich längst gefällt, als ich dasselbe bei Rothe, Anfänge der christlichen Kirche, S. 691. 616. 618 Anm. 44 angedeutet fand.

2) Ich treffe hier zusammen mit Dieckhoff a. a. O., S. 99. Abermals ein Beweis für die Berechtigung meiner Erklärung oben S. 2.

er alle Mitglieder derselben zum Gebrauche der von jener verordneten *beneficia gratiae* anleitet. Die vulgär-katholischen Voraussetzungen und Einflüsse (s. S. 98—100) binden in allen diesen Fällen die Triebkraft des prädestinatianischen Gedankens.

f) Dagegen die Lehre von der Prädestination in der reinen Gestalt, in welcher sie an den Stellen erscheint, welche alles Geschichtliche vergleichgültigen, und die Lehre von der Kirche als historischer verfassungsmäſsiger liturgischer Heilsanstalt, als Heilsvermittlerin lassen sich nicht mit einander ausgleichen.

Die Lehre von der Prädestination und die Lehre von der Bedeutung der Kirche als *communio sanctorum* in dem Sinne, in welchem diese Formel von dem Gedanken von dem *numerus electorum* beherrscht wird, sind eben deshalb nicht erst auszugleichen, weil sie schon an und für sich homogene Gröſsen sind.

g) Die Formeln *tenere ecclesiam, esse in ecclesia,* welche letztere nur auf Grund der Kenntnis der metaphysischen Kategorie „Sein“ bei Augustin verstanden werden kann, zeigen durch die denselben anhaftende Zweideutigkeit, welche eine schärfere Kritik enthüllt, ebensowohl das Auseinandergehen der Lehre von der prädestinatianischen Gnade und der Lehre von der Kirche, wie das Ineinanderspielen der inbezug auf die eine, wie inbezug auf die andere den Autor beschäftigenden Gedanken. S. 58. 84.

h) Der Terminus *corpus Christi,* als welches „die *Ecclesia*“ vorgestellt wird, faſst bald den Begriff der *externa communio* und den der *communio sanctorum* zusammen, bald (und zwar vorwiegend) ist er gleichwertig mit dem Terminus *communio sanctorum* (ausschlieſslich) und in dem letzteren Falle ebenso zweideutig wie dieser.

Darum darf die Formel *nemo habere potest Christum caput, qui non fuerit in ejus corpore, quod est Ecclesia* nicht unbedingt in Cyprian's Sinne verstanden werden.

i) Die Bezeichnung „allein seligmachende“ Kirche [1])

1) Darum habe ich oben S. 16 zu erkennen gegeben, daſs diese

dient nicht zur korrekten Charakteristik der Eigentümlichkeit des Augustinischen Kirchenbegriffs. Denn die Kirche ist von ihm nicht als die die Seligkeit zuhöchst bewirkende gedacht, sondern selbst da, wo seine Doktrin der vulgärkatholischen sich nähert, als dienstbares Werkzeug.

Bezeichnung nicht in meinem Sinne, sondern im Sinne anderer daselbst gebraucht ist.

III.

Die Kirche „das Reich Gottes“.

Vornehmlich zur Verständigung über de civ. Dei lib. XX, cap. IX.

---

1. Das Wort „die Kirche ist das Reich Gottes“ lesen wir, soweit bisher unsere Kenntnis der altchristlichen Litteratur reicht, zuerst bei Augustin. Ich überschätze die Bedeutung dieser Thatsache nicht. Denn der dogmatische Gedanke ist längst vor ihm geneigt gewesen, die Gleichung beider Begriffe zu vollziehen. Gegenüber dem Montanismus mit seinen Zukunftshoffnungen und seinen Erwartungen des tausendjährigen Reiches in seiner Transcendenz wird von den Vertretern der kirchlichen Richtung der Blick beziehungsweise auf die Gegenwart gewendet [1]) und in der Kirche die Sphäre gesehen, in welcher das Reich Gottes in der Gegenwart eine relative Verwirklichung finde. Bei Irenäus ist auch nach meiner Meinung diese [2]) Würdigung der Kirche nicht zu verkennen [3]), obschon sie

---

1) Lipsius in v. Sybel's hist. Zeitschr. Bd. XXVIII, S. 261, vgl. S. 252. 253.

2) Ziegler, Irenäus, d. Bischof von Lyon (Berlin 1871), S. 284.

3) Die Thatsache, dafs Irenäus das zukünftige Reich Gottes, das Reich der Herrlichkeit im Unterschiede von der Kirche auffafst, steht selbstverständlich der obigen Behauptung nicht entgegen. — Uber die Vorstellung einer Entwickelung der Kirche, weiter einer Entwickelung, welche während der Dauer des Milleniums selbst (adv. haeres. lib. V, c. XXXII, § 1) stattfindet, s. die scharfsinnige Erörterung bei Schmidt, Die eschatolog. Lehrstücke, Jahrbb. für deutsche Theologie Bd. XIII, S. 590. 591.

nirgends ausdrücklich Reich Gottes genannt wird. Von Cyprian ward die Neigung zur Gleichsetzung beider nicht gestärkt. Und das könnte befremdlich erscheinen bei einem Autor, welcher die Kirche als organisiertes Institut und dieses wieder als die Sphäre der Seligkeit gefeiert hat, wie — abgesehen von dem Verfasser der Clementinen — kein anderer vor ihm. *Ad regnum pervenire non poterit, qui eam (eccl.), quae regnatura est, derelinquit,* heifst es in der Stelle [1]), *de unitate.* Die Kirche und das Reich Gottes (der Zukunft) stehen in einem wesentlichen Zusammenhange; ja jene wird dereinst dieses werden. Die Mitgliedschaft an der einen bedingt die an dem anderen. Das ist ein Gedanke, welcher in überaus ähnlicher Weise an manchen Stellen wiederholt worden ist; aber weder in den angeführten Worten, noch sonst sind von dem Bischof von Karthago beide Gröfsen irgendwie identifiziert. Das ist erst von Augustin geschehen.

Man könnte sich für berechtigt erachten zu dem Urteil, dafs dieses uns erkennbare litterarische Faktum keine Gewähr dafür gebe, der letztgenannte habe zuerst so gelehrt, wie wir in dem angeführten Kapitel lesen. Darf man nicht vermuten, dafs bereits in dem dritten Jahrhundert dieser oder jener denselben Gedanken geäufsert hat, sei es litterarisch in einer Schrift, welche nicht auf uns gekommen ist, sei es mündlich? — Diese Frage mag denjenigen Fachgenossen als verwunderlich erscheinen, die noch immer der Zuversicht leben, ja die Voraussetzung als eine selbstverständliche betrachten, dafs die Quellen so beschaffen sein müfsten, dafs eine sichere (exakte) Erkenntnis des christlichen Altertums zu ermitteln sei. „Wir“ sollen die Wissenden werden; folglich müssen die Quellen so reich und so eingerichtet sein, dafs dieser Forderung Genüge geleistet werden kann. Diese Gedanken sind wohl niemals in dieser Schärfe ausgesprochen worden; aber sie scheinen mir gewissermafsen die verborgenen Motoren mancher Ansprüche

1) Bei Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche, S. 641.

und Urteile zu sein [1]). Ich kann es daher nicht für überflüfsig halten, an die — allerdings recht triviale — Wahrheit zu erinnern, dafs die alten Autoren doch keineswegs zu dem Zwecke litterarisch gearbeitet haben, um einen unseren Bedürfnissen entsprechenden Quellenapparat darzubieten. Wie viele haben nichts geschrieben, welche schreiben konnten; wie vieles von dem ist verloren, was geschrieben ist! Und wie manche Verfasser haben sich nicht bewogen gefühlt, über das sich zu äufsern, über was sie nach dem Urteile mancher Wissenden in unserer Zeit sich äufsern „müfsten"! Das alles sind — so viel mir bekannt ist — von allen Seiten in thesi zugestandene Sätze; aber das wirkliche Verfahren der Forscher steht nicht immer damit im Einklang.

Noch neuerlich hat man sich mit der Frage beschäftigt, wann die Formel *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* aufgekommen sei. Dafs man imstande sein müfste, dieselbe in aller Bestimmtheit zu beantworten, scheint manchen selbstverständlich zu sein; denn im entgegengesetzten Falle hätten wir ja kein Wissen. Und wie wäre das erträglich! — Nun findet sich das berühmte Wort in der bekannten Stelle der *Ep. Ignat. ad Smyrn. c. VIII*, in dem *Martyrium Polycarpi*. Aber die Zeit der Entstehung beider Urkunden ist ja fraglich. Einige behaupten, dieselbe, sei es ungefähr, sei es genau zu kennen; aber die, welche gleichmäfsig das behaupten, stimmen nicht überein. Die einen sehen in dem letztgenannten Dokument nicht nur die früheste Quelle, aus welcher wir die Kenntnis des Sprachgebrauches zu schöpfen hätten, sondern scheinen auch anzunehmen, dafs das *Martyrium Polycarpi* thatsächlich den Titel *καθολικὴ* zuerst gebraucht habe [2]). Andere, welche dasselbe in die Periode der Decischen Verfolgung meinen verlegen zu müssen, urteilen, Clemens von Alexandrien [3]) sei der erste Zeuge für

1) S. z. B. die Erörterung Keims, Aus dem Urchristentum (Zürich 1878), S. 116.

2) Ebendas. S. 114—118.

3) Lipsius, Über den Märtyrertod Polycarps in Hilgenfeld, Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie, Jahrg. 1874, S. 201. 213.

diesen Sprachgebrauch, natürlich mit der (nicht immer ausgesprochenen) Einschränkung, unter den Autoren, deren Werke wir übrig haben. Denn dafs nicht in einer der hundert [1]) litterarischen Urkunden u. s. w., welche wahrscheinlich in den mittleren Decennien des zweiten Jahrhunderts abgefafst worden, uns aber verloren gegangen sind, das Wort vorgekommen, also nicht früher vorgekommen sein könne als bei Clemens, darf doch kein verständiger Kritiker behaupten. Und doch wird nicht selten von diesem sehr möglichen Falle abgesehen, infolge dessen die naive Voraussetzung befestigt, alle dogmatischen Gedanken einer gewissen Periode müfsten in den noch vorhandenen Schriften, welche ihr angehören, ausgeprägt sein. Das ist aber doch ein so offenbarer Grundirrtum, dafs zur Verdeutlichung desselben ein weiterer Beweis nicht nötig ist. Angenommen, es verhalte sich wirklich so inbezug auf Clemens, wie soeben angegeben ist, so folgt doch daraus ganz und gar nicht, dafs dieser Schriftsteller das Wort zuerst litterarisch verwendet hat; noch viel weniger, dafs dasselbe in dem persönlichen Verkehr der Christen, im Gespräch nicht früher gebraucht worden, als in der gleichzeitigen Litteratur. Wie man diese Sätze bestreiten könnte, ist mir unfafsbar. Nichtsdestoweniger geschieht dies thatsächlich. Die Illusion, welche die Vorstellung bereitet, die Litteratur sei die sichere Beurkundung des ganzen Geisteslebens jener Generation, die abergläubige Vergötterung ihres Wertes führt nicht wenige Forscher in die Irre. Aber die damaligen Christen waren ja (Gott sei Dank!) nicht so schreiblustig als die heutigen; sie hatten an viel Wichtigeres zu denken, als daran Bücher [2]) abzufassen. Warum

1) So schreibe ich jetzt statt „tausend“ (in dem ersten Druck in der Zeitschrift f. Kirchengeschichte IV, 509) in Betracht der Einwendung Harnacks, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, drittes Heft: Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani und die Acta Archelai. Leipzig 1883. S. 115.

2) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. I, Freiburg im Breisgau, S. 99, Anm. 1. „Man darf den Umfang, den die christ-

könnte also die Phrase ἡ καϑολικὴ ἐκκλησία nicht in den Gemeinden längst vor Clemens üblich gewesen, vielfach gebraucht sein? — Dafs die Kritiker das nicht wissen können, ist ja deutlich, denn sie können nur auf Grund litterarischer oder monumentaler Überlieferung wissen; aber was sie nicht wissen, kann darum sein [1]).

Ich bitte die Leser um Entschuldigung für diese Digression. Denn so mufs ich die kurze Erörterung darum nennen, weil sie nicht dazu bestimmt ist, die Bedeutung einer Prämisse zu haben, aus welcher unmittelbare Folgerungen inbezug auf die Beurteilung des Falles gezogen werden sollen, der mich in dieser Studie beschäftigen wird. Mit dem Augustinischen Sprachgebrauch steht es höchst wahrscheinlich anders als mit jenem oben bemerkten. Wenn dieser Autor sagt *ecclesia jam nunc est regnum (Dei)*, so darf man schwerlich vermuten, er spreche hier einen sonst schon vulgären Gedanken aus. Die Anschauung von der Kirche als dem bereits gegenwärtigen Reiche Gottes ist, wie ich wiederhole, nach meinem Dafürhalten, längst vor Augustin in der Christenheit verbreitet gewesen, aber wahrscheinlich nicht in einer Formel präcisiert, sondern nur von dem unmittelbaren Glauben vollzogen, vielleicht bis dahin eine schwankende geblieben. Erst er ist — wie man vermuten darf — der Producent der Formel geworden.

Um so auffallender ist es, dafs in den neueren dogmen-

---

liche Litteratur gehabt hat, nicht überschätzen." „Was wirksam geworden ist (aber der Erfolg bedingt doch keineswegs stets den Wert einer Schrift!), kennen wir höchst wahrscheinlich den Titeln nach vollständig, und der gröfsere Teil ist uns auch — durch sehr verschiedene Vermittelungen — erhalten." Die letztere Behauptung ist mir teils unklar, teils fraglich.

1) Zur rechten Zeit erscheint Vischer, Über die Grenzen des historischen Wissens, Preufs. Jahrbb. Jahrg. 1880, Bd. XLVI, S. 55. Aber diese Vorstellungen scheinen die kirchenhistorische Schriftstellerei nicht irre zu machen. Sie treibt ihr Geschäft weiter wie zuvor. Da, wo sich aber gar nichts wissen läfst, meint man doch zu wissen, — wie die allmählich geradezu widerlich werdende Litteratur über die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* abermals gezeigt hat.

geschichtlichen Werken davon nicht die Rede ist. Sie alle erörtern Augustin's Lehre von der Kirche, aber dafs er diese als Reich Gottes denke, also zuerst (?) ein höchst charakteristisches Lehrmoment liefere, davon wird geschwiegen. Weder Neander noch Baur noch Rothe, der als Monograph, noch mehr in Betracht der sein berühmtes Werk beherrschenden Tendenz die dringendste Veranlassung, ja die Verpflichtung gehabt hätte, die hierher gehörigen Stellen des Kirchenvaters zu würdigen, hat sie beachtet. Auch bei Nitzsch habe ich eine Verwendung derselben vergebens gesucht. Dagegen hat Schmidt[1]) — wie von seiner genauen Kenntnis und Erkenntnis der Theologie dieses Kirchenlehrers nicht anders zu erwarten war — dieser freilich bis dahin keineswegs unbekannten Thatsache die gebührende Wichtigkeit beigelegt, und Ritschl[2]) an dieselbe mit Nachdruck erinnert. Dagegen ist von Kattenbusch[3]) die in der Überschrift bezeichnete Stelle in einer Weise ausgelegt, welche erhebliche Bedenken erregt. Zum Zweck der Prüfung seiner Ansicht will ich den gesamten bezüglichen Quellenbestand untersuchen.

2. Wir lesen *de civit.* XX, cap. IX, tom. II, 373 unten *nisi alio aliquo modo — — jam nunc regnarent cum illo sancti ejus, profecto non etiam nunc diceretur ecclesia regnum ejus regnumque caelorum;* weiter S. 374, § 30:

---

1) Jahrbücher f. deutsche Theol. Bd. VI (Jahrg. 1861), S. 247 f. Die Bedeutung der eschatolog. Lehrstücke Bd. VIII (Jahrg. 1863), S. 280. 284. 285. 295 f. Origenes und Augustin als Apologeten. Über die erste Abhandlung (Bd. VI) hat Kattenbusch, Theol. Studien u. Kritiken 1878, S. 191 Anm. 2, das von dem meinigen (s. o. S. 15) total abweichende Urteil gefällt, dafs sie „nur zum Teil richtig orientiere" (ich bin durch sie nicht gerade orientiert, — aber gefördert); die beiden anderen aber, welche alles das, was er vermissen mag, aber freilich noch bei weitem mehr enthalten, gänzlich unberücksichtigt gelassen. Ich erinnere an die schon oben S. 54, Anm. 1 gemachte Bemerkung

2) Jahrbücher f. deutsche Theologie, Bd. XVI (Jahrgang 1871), S. 201 f. 211.

3) In den Anm. 1 citierten „Studien zur Symbolik" a. a. O. S. 201 (s. überdies S. 191—200).

Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum; ib. 375, § 35: *Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi.* Sollen diese Sätze richtig verstanden werden, so müssen wir dieselben im Zusammenhange der Gedanken lesen, in welche sie eingereiht sind.

Der Verfasser beschäftigt sich lib. XX, cap. I mit der Würdigung des jüngsten Gerichts, ib. c. V, t. II, 361, § 25, mit Erklärung der eschatologischen Rede bei den Synoptikern unter Vergleichung der bezüglichen Aussprüche Christi im Evangelium Johannis. Die aufserordentlichen Schwierigkeiten, welche der heilige Text bietet, entgehen ihm nicht. Sollen sie beziehungsweise bewältigt werden, so hat man alle hierher gehörigen Reden in den drei ersten Evangelien unter einander zu vergleichen. Denn hier ist das eine, dort das andere klarer gesetzt, wie *Ep.* CXCVII, § 2, Op. tom. II, 960 ausführlich erörtert. Aber dennoch bleibt in der erwähnten Rede des Dunkeln genug übrig. Denn bald ist von der Zerstörung Jerusalems die Rede, bald von dem endlichen Gerichte; in dem einen wie in dem anderen Falle von einem Zukünftigen die Rede. Bei Joh. 5, 22 aber *(de civitate* lib. XX, cap. V, tom. II, 363, § 4. 5) verkündigt der Herr, dafs die Gläubigen nicht in das Gericht kommen. Erwägt man weiter ib. cap. VI, tom. II, 363, § 10, dafs es V, 25 heifst *quia venit hora et nunc est:* so wird offenbar, dafs hier von einem gegenwärtigen Gerichte gesprochen wird. Und das wird gehalten in jener ersten Auferstehung [1]), welche Luk. 14, 18 angedeutet, von Johannes in der Offenbarung 20, 5 besonders betont, von Justin und Irenäus im Unterschiede von der zweiten, aber doch wie diese als ein eschatologisches Faktum betrachtet, von Augustin dagegen als ein fort und fort in der Gegenwart sich vollziehendes geistiges [2]) gewür-

1) Herm. Schultz, Die dogmat. Bedeutung der Lehre von der doppelten Auferstehung; Jahrbücher f. deutsche Theol., Jahrg. 1867, Bd. XII, S. 123.

2) Vgl. mit unserem Texte die sinnigen Erörterungen bei Schmidt, Die eschatologischen Lehrstücke in ihrer Bedeutung für die gesamte

digt wird (l. l. cap. VI, tom. II, 363, § 15). Die *prima resurrectio* ist die Wiederbelebung der Geister, welche dem Tode der Verdammnis verfallen waren, aber durch das Evangelium zum Leben der Seligkeit wieder erweckt werden. Nur diejenigen erfahren sie jetzt als auf Erden lebende, welche in Ewigkeit selig sein werden (l. l. 364, § 10). Auferstehen muſs in dieser ersten Auferstehung der jeweiligen Gegenwart der, welcher in Zukunft nicht verdammt sein will (ibid. § 30). Die *prima* bezieht sich auf den Geist, die *secunda* auf den Leib (l. l. 365, § 1). — In der Offenbarung desselben Apostels wird das nämliche gelehrt, was man freilich nur dann begreift, wenn man die Erklärung der „Chiliasten“ (l. l. tom. II, 367 oben) als arge Miſsverständnisse des apostolischen Wortes erkannt hat. Ihre sinnlich-phantastischen Vorstellungen verirren sich in Illusionen von einem irdischen Wohlleben, von einer gleichgearteten tausendjährigen Herrschaft der körperlich auferstandenen Frommen in der Endzeit. Das Anstöſsige ist das Sensualistische der ganzen Betrachtung. Erträglich wäre die Ansicht, wenn wenigstens einige der Genüsse, welche an jenem Weltsabbat gekostet werden sollen, als wesentlich geistliche vorgestellt würden. Diesem partiell vergeistigten Chiliasmus ist unser Bischof selbst vormals zugethan gewesen (l. l. XX, cap. VII, tom. II, 367, § 30). Aber auch er ist unhaltbar; es gilt die ganze Grundanschauung umzuändern. Ohne daſs man auf Einzelheiten der chiliastischen Irrung Rücksicht nimmt, hat man das ganze Fundament ihrer Denkweise zu erschüttern. Die Voraussetzung, daſs das Millenium der Endzeit angehöre, ist falsch.

Die „tausend Jahre“ können in doppelter Weise erklärt werden, lib. XX, cap. VII, tom. II, 367, § 20. Entweder

---

Dogmatik und das kirchliche Leben, ebend. Jahrg. 1868, Bd. XIII, S. 594f., welche (wie die auf die Geschichte der Auslegung der Offenbarung Johannis bezüglichen Schriften) zeigen, daſs keineswegs „gewöhnlich“, wie Kattenbusch, Theolog. Stud. u. Krit. 1878, S. 201, meint, in dem Kirchenbegriffe Augustin's der Gedanke übersehen worden, „daſs die Kirche das tausendjährige Reich und insofern das Reich Gottes bereits darstellt“.

nimmt man an, diese chronologische Angabe sei gebraucht, um auszusagen, dafs die in Rede stehenden Dinge dem letzten, dem sechsten Jahrtausend, dem in tausend Jahren verlaufenden Tage angehören, dessen letzte Stunden jetzt erlebt würden, dem Tage, welchem der Weltsabbat als siebenter erst folgen wird. Oder aber man urteilt, Johannes habe von tausend Jahren geredet, um in runder Zahl alle Tage dieses Säkulums der irdischen Geschichte, der irdischen Weltexistenz zu bezeichnen. Sei es aber, dafs man für die eine, sei es dafs man für die andere Interpretation sich entscheide: in beiden Fällen ist das Millenium aus einem eschatologischen Faktum zu einer kirchenhistorischen Periode [1]) geworden, zu einer Periode, in welcher infolge der Wirksamkeit der Kräfte, welche die irdische Geschichte bewegen, teilweise dasselbe erreicht wird, was nach chiliastischer Ansicht lediglich durch Wunderakte erreicht werden soll. Denn jene Bindung Satans [2]), von welcher der Apokalyptiker XX, 3 redet, ist bereits geschehen (lib. XX, cap. VII, tom. II, 367, § 15); Jesus hat ihn gebunden (Mark. 3, 27), von der Höhe der Herrschaft über die Gläubigen „in den Abgrund“, d. h. in die Herzen der Gottlosen gestürzt; hat ihn „eingeschlossen“ (*ἔκλεισεν* Vulg. *clausit)*, d. h. ihm eine Grenze gesetzt, welche nicht überschritten werden soll, ihn eingeschränkt. — Dafs das geschehen sei, erkennt man aus dem kirchenhistorischen Erfolge des Christentums. Denn die Völker, welche in der Vergangenheit in die christliche Kirche übergeleitet sind, in der Gegenwart übergeleitet werden (ib. lib. XX, cap. VIII, tom. II, 371 [3])), in der nächsten Zukunft übergeleitet werden sollen, erweisen sich als der Macht

---

1) Schmidt a. a. O. S. 595. — Ritschl, Uber die Methode der älteren Dogmengeschichte, ebend. Jahrg. 1871, Bd XVI, S. 20f.

2) Schmidt a. a. O. S. 597.

3) § 35: Haec autem alligatio diaboli non solum facta est, ex quo coepit ecclesia praeter Judaeam terram in nationes alias atque alias dilatari, sed etiam nunc fit et fiet usque ad terminum saeculi, quo solvendus est, quia et nunc homines ab infidelitate — convertuntur ad fidem etc.

des Satans Entzogene. Das prinzipiell Geschehene wird in seinen Folgen in der weltgeschichtlichen Entwickelung offenbar. Anderes freilich bleibt verborgen, — die Zahl der Individuen, welche diesen berufenen Völkern angehörig die wirklich Erwählten sind. Dies Geheimnis ist angedeutet in den Worten „er machte über ihm ein Zeichen" *signavit super illum* (ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ) l. l. 368, § 20: ob der, welcher zu stehen scheint, wirklich stehe, ob der, welcher darniederzuliegen scheint, nicht wieder auferstehen werde, das erfahren wir nicht. Das darf uns an der oben betonten Wahrheit nicht irre machen. Der Satan kann allerdings auch jetzt noch Einzelne verführen. Johannes sagt nur, dafs er als Gebundener nicht mehr Völker verführen könne lib. XX, cap. VII, tom. II, 369, § 5. 10, cf. § 25. 30. Die Kirche ist die in der Geschichte existierende Anstalt, welche die beschlossene und gesicherte Berufung derselben leitet, je länger desto umfassender vollzieht [1]).

Das ist der Gedanke, durch welchen Augustin ein reiches Stück der überlieferten Eschatologie in Bewegungen der natürlich-irdischen Geschichte umgewandelt hat, — nicht in flüchtiger Andeutung, sondern in jener prinzipalen Weise, welche die bisherige Weltanschauung erheblich zu modifizieren, die Stimmung der Zeitgenossen zu ändern geeignet war. Der Blick der katholischen Christen soll nicht in der bisherigen Art auf die Zukunft des Herrn gerichtet sein. Sie sollen nicht allzu eifrig darüber grübeln [2]). Es ist ja wahr: Christus wird dereinst persönlich und in wunderbarer Sinnlichkeit wiedererscheinen [3]). Aber von diesem

---

1) Cf. de sancta virginitate cap. IX, § 9, tom. XI, 766 B — nunc autem cum ex omni hominum genere atque omnibus gentibus ad populum Dei et civitatem regni caelorum membra Christi colligi possint etc.

2) De civitate Dei lib. XVIII, cap. LIII, tom. II, 297. Sermo XCVII, cap. I, Op. VII, 515. Epist. CXCIX de fine saeculi ad Hesychium ib. tom. II, 967, welche überhaupt mit den Erörterungen in den lib. de civ. zu vergleichen ist. (Cf. ep. CXCVII, § 3, Op. tom. II, 961.)

3) Ep. CXCIX, § 41, Op. tom. II, 984 C.

Schlufsfaktum ist nach unseres Autors Meinung gerade in den wenigsten [1]) Aussprüchen des Herrn die Rede. Bei weitem die meisten verkündigen das allmähliche Kommen, — das tägliche Kommen in der sich entwickelnden Kirche [2]). Selbst Matth. 24 wird vieles erwähnt, was in den Bereich ihrer Geschichte gehört [3]). Wird das erwogen, so darf man urteilen: schon jetzt herrschen die Gläubigen mit Christo. Ist diese Herrschaft gleich anderer Art als in dem zukünftigen Reiche *de civitate* lib. XX, cap. IX, tom. II, 373, § 30; 374, § 25. 30, so ist dennoch der Satz ein wahrer: schon jetzt ist die Kirche das Reich Gottes (l. l. 374, § 30), — weil die Heiligen bereits in dieser Weltära eine verhältnismäfsige Herrschaft ausüben [4]). Also nicht die Kirche als hierarchisch-autoritative Anstalt kommt an unserer Stelle in Betracht; von dieser wird vielmehr hier gänzlich abgesehen. Diejenigen, welche jene bethätigen, sind die *sancti*; das Subjekt des *regnare* ist jene *communio sanctorum* [5]), von welcher wir in der zweiten Studie [6]) gehandelt haben.

Und in dieser sind die (irdischen) Einzelnen keineswegs bedeutungslos. Das oft gefällte Urteil, unser Theolog verstehe nicht die Bedeutung der Persönlichkeit zu würdigen, ist ja ein begründetes, aber, wie so viele andere, viel zu allgemein, um völlig richtig zu sein. Was der Buchstabe im Alphabet ist, ist das Individuum im Staate, heifst es

---

1) Ib. § 45, tom. II, 986.

2) Ib. l. l.

3) Ep. CXCIX, § 24. 36. 39.

4) De civitate lib. X, cap. IX, tom. II, 374, § 30. 35: Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum. Regnant itaque cum illo etiam *nunc* sancti ejus aliter quidem quam *tunc* regnabunt etc. Lib. XX, cap. IX, tom. II, 373: Excepto quippe illo regno, de quo in fine dicturus est: Venite etc. nisi alio aliquo modo longe quidem impari, jam nunc regnarent cum illo sancti ejus quibus ait: Ecce ego vobiscum sum usque in consummationem saeculi: profecto non etiam nunc diceretur ecclesia regnum ejus regnumque caelorum.

5) Cf. Sermo LXXVIII, § 1, Op. tom. VII, 425.

6) S. oben S. 66f.

de civit. lib. IV, cap. III, tom. I, 131, § 25. Wenn die Guten lange und in weitem Umfange herrschen, wird ebend. lib. IV, cap. IV, tom. I, 132, § 15 gesagt, so ist das nicht sowohl ihnen selbst als denen nützlich, über welche sie herrschen. Aber auch wenn sie ihrem Stande nach Knechte sind, so sind [1]) sie doch die freien (ib. § 25). — Ja in der ganzen zweiten Hälfte des citierten Kapitels geht der Gedanke der irdischen Herrschaft der Guten in den anderen von der sittlichen Herrschaft der Guten über. Der Autor weiſs von einem Reiche der Guten [2]), von der sittlichen Herrschaft zu reden. Und diese Kategorie ist der anderen „Reich des Guten", welche freilich, soviel ich sehe, von Augustin nirgends ausdrücklich gebraucht wird, nicht bloſs verwandt, sondern hat auch an der letzteren ihre Voraussetzung. Während der Gute, von welchem an der einen Stelle gesagt wird, daſs er herrsche, nicht mit amtlicher Gewalt ausgerüstet erscheint: haben dagegen diejenigen, welche an der anderen in deren Besitz auftreten, an derselben lediglich das Substrat, auf welchem die Gewalt ruht und wirksam wird, welche dem sittlich Guten als solchem beiwohnt. Und von den *sancti* wird die Herrschaft geübt, ohne daſs von jenem Substrat die Rede wäre. Sie sind eben nicht hierarchische Würdenträger, sondern nach Maſsgabe des Sinnes dieses Wortes in allen Schriften Augustin's prinzipiell von denselben zu unterscheiden. So wahrscheinlich es ist, daſs der *communio sanctorum* viele Amtsträger angehören, so sind sie doch in jedem

---

1) Proinde bonus etiamsi serviat, liber est; malus autem etiamsi regnet, servus est nec unius hominis sed quod est gravius, tot dominorum, quot vitiorum. Lib. XIX, cap. XIV, tom. II, 332, § 30. 35.

2) De civit. lib. IV, cap. III, tom. II, 132, § 20: In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur quam rebus humanis. (Schmidt, Jahrbb. etc. XIII, 593.) De sermone Domini in monte cap. XVI, § 53, tom. IV, 290 C: Regnum ergo et justitia Dei bonum nostrum est (Matth. 6, 31. 32) et hoc appetendum et ibi finis constituendus, propter quod omnia faciamus, quaecunque facimus etc. cap. XVII, § 56 ib. 292. Eine der Stellen, an welchen der Gedanke an die Kirche, an irgendwelches Verhältnis des Reiches Gottes zu ihr gänzlich fehlt.

Falle derselben nicht eingegliedert in Betracht des Amtes, sondern um ihres persönlich-religiös-sittlichen Wertes [1]) (oder um ihres Erwähltseins) willen. Darum weil dieser ihnen eigen ist, üben sie jene sittlich-weihende Macht aus, welche die Herrschaft der Heiligen genannt werden kann. Deshalb weil oder sofern die Gesamtheit der irdischen *sancti* als Kirche vorgestellt wird, kann man sagen: schon jetzt ist die Kirche das Reich Gottes; denn „sie sind [2]) das Reich Gottes". Indessen selbst sie sind das nur insoweit, als sie von jenen himmlischen Heiligen umkreist sind [3]), den verklärten Gliedern der *communio sanctorum*, welche in Verein mit den Engeln [4]) nicht sowohl im mystischen Zusammenhange mit „der Kirche" leben, als vielmehr deren substantielle Grundlage bilden, — der Kirche, welche das *regnum caelorum* prinzipiell ist. Aber so transcendent infolge dieser Erweiterung des Gesichtskreises die Existenz derselben ist, sie gilt doch als eine beschränkte, bedingte, dem Leben eines Pilgers vergleichbar im Hinblick auf das herrliche Reich Gottes der Zukunft [5]), in welchem der ewige Friede walten wird.

3. Mit dieser Aussage schliefst des Schriftstellers hier in Betracht kommende Gedankenreihe ab. Er würde schwer-

---

1) Cf. Ep. CCVIII, § 2. 3, Op. tom. II, 1009.

2) De civit. lib. XX, cap. IX, 375, § 5. Postremo regnant cum illo, qui eo modo sunt in regno ejus, ut sint etiam ipsi regnum ejus. De trinitate lib. I, cap. X, § 21, tom. XI, 187: Fideles ejus, quos redemit sanguine suo, dicti sunt regnum ejus etc. — Cf. de baptismo contra Donat. lib. VII, § 99. Rothe, Die Anfänge d. christl. Kirche und ihrer Verfassung, S. 694, Anm. 3, — puto me non temere dicere alios ita esse in domo Dei (ecclesia) ut ipsi etiam sint eadem domus Dei. — Schmidt, Jahrbb. Bd. VIII, 597.

3) De civit. lib. XX, cap. IX, tom. II, 375: Neque enim animae mortuorum separantur ab ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi. 376, § 15: Sed ideo tantummodo martyrum animas commemoravit, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certarunt. Sed a parte etiam totum caeteros mortuos intelligimus pertinentes ad ecclesiam, quae est regnum Christi.

4) S. unten S. 121. 122.

5) S. unten S. 121.

lich durch ein dogmatisches Bedürfnis getrieben sein, dieselbe durch die Erörterung lib. XX, cap. IX, tom. II, 375, § 15. 20: *Cum enim dixisset alligari diabolum mille annis et postea solvi brevi tempore, tum recapitulando quid in istis mille annis agat ecclesia vel agatur in ea: Et vidi, inquit, sedes et sedentes super eas et judicium datum est. Non hoc putandum est de ultimo judicio dici, sed sedes praepositorum et ipsi praepositi intelligendi sunt, per quos ecclesia nunc gubernatur* etc., zu unterbrechen, wenn nicht der Text der Offenbarung 20, 4 ihn dazu genötigt hätte. Wenn es daselbst heifst: „ich sah“ u. s. w., so darf man, meint Augustin, nicht an das Sehen einer eschatologischen Thatsache denken, sondern an eine solche, welche in die Perioden der kirchenhistorischen Zeit einzureihen ist, in welcher wir leben.

Das ist die Stelle, um derentwillen man geurteilt hat [1]), erst von unserem Theologen sei der folgenschwere Gedanke ausgesprochen, „dafs die Kirche, die in eben diesem Zusammenhange noch eigens als die rechtlich verfafste, von den Bischöfen regierte, staatsmäfsige (?) Gemeinschaft hingestellt werde, das Reich Gottes in der gegenwärtigen Weltzeit darstelle“. Allein der wirkliche Zusammenhang, d. h. die gesamte Gedankenentwickelung, in cap. IV—IX, in welcher die uns beschäftigenden Sätze als Einzelheiten erscheinen, ist ein ganz anderer als der von dem unten genannten Kritiker vorausgesetzte. Augustin hat durchaus nicht aus dogmatischer Kupidität, nicht in der Absicht, die Auktorität der hierarchischen Kirche seiner Tage theologisch zu rechtfertigen, jene Worte niedergeschrieben, sondern um sich von einer exegetischen Not zu erlösen. Und keineswegs sagt er von der so gearteten Kirche, dafs sie das Reich Gottes sei, sondern von jener anderen, von welcher er tom. II, 374, § 35; 375, § 5. 10 geredet hat, auf welche er 375, § 35 wieder zu reden kommt. Zwischeneingeschoben ist nur der von Kattenbusch inkrimi-

1) Kattenbusch, Krit. Studien zur Symbolik; Theol. Studien u. Kritiken 1878, S. 201.

nierte Passus, welcher aber schlechterdings nicht den Sinn des Vorhergehenden und Nachfolgenden bestimmen kann. Im Gegenteil, es ist unzweifelhaft, daſs die *ecclesia*, welche von den Bischöfen regiert wird, nicht ohne weiteres identifiziert werden darf mit derjenigen, über welche vorher und nachher Auskunft erteilt wird. Der Begriff derselben hat sich wie an so vielen anderen Stellen, so auch in dieser, welche ich zwischeneingeschoben genannt habe, dem Verfasser verwandelt [1]). Von der unsichtbaren Kirche geht er plötzlich durch die von dem heiligen Buche aufgedrängte Schwierigkeit gequält, auf die sichtbare, durch Kirchenregiment (und Liturgie) charakterisierte über, von dieser aber wieder auf jene zurück. Und nicht von der *ecclesia, quae per episcopos gubernatur,* sondern von jener, *in qua sancti regnant,* sagt er, daſs sie das Reich Gottes sei. Ich kann also nicht umhin, die entgegengesetzte Auslegung als eine den wirklich verstandenen Zusammenhang zerrüttende zu bezeichnen, und bezweifle es, daſs der von dem genannten Theologen ermittelte Gedanke in irgendwelcher anderen Stelle unseres Autors sich ausgeprägt finde. Im Hinblick auf seine Lehre von dem Episkopate, welche später [2]) untersucht und dargestellt werden soll, unter Voraussetzung der Richtigkeit meines — noch zu führenden [3]) — Beweises, daſs es vor und nach ihm kaum einen Autor gegeben, welcher weniger hierarchisch interessiert gewesen als er; in Erwägung des sogleich S. 121, Anm. 1 beizubringenden Citats wage ich zu urteilen, es sei geradezu unmöglich, Augustin habe irgendwo die „von den Bischöfen regierte“ Kirche für das Reich Gottes erklärt.

In dieser Ansicht werde ich durch die Erwägung der Thatsache bestärkt, an welcher ein Zweifel eben nicht erlaubt ist, daſs trotz der oben charakterisierten Umstimmung

1) Seeberg, Der Begriff der christlichen Kirche. Erster Teil. Erlangen 1885, S. 46.

2) Studie V, § 5. 11. 12. 13.

3) Ebend. § 14 gegen Ende.

des Begriffes des Milleniums die Differenz der Kirche, welche schon jetzt Reich Gottes genannt werden kann, von dem Reiche Gottes der Zukunft, dem Reiche der himmlischen Transcendenz, durchweg bei ihm als eine prinzipale erscheint [1]).

Man kann überhaupt vier Klassen von Stellen zu unterscheiden versuchen: eine erste, in welcher die Kirche als gegenwärtige dem Reiche Gottes als dem zukünftigen entgegengestellt oder dieses doch, ohne daſs die Kirche genannt würde, als ein zukünftiges angeschaut wird [2]); eine

---

1) Mir ist keine Stelle begegnet, welche dies und zugleich die Differenz des Reiches Gottes von der empirisch auktoritativen Kirche deutlicher aussagte als die, welche wir lesen de sancta virginitate cap. XXIV, § 24, tom. XI, 775 D–F: Quid aliud istis restat nisi ut ipsum regnum caelorum ad hanc temporalem vitam, in qua nunc sumus, asserant pertinere? Cur enim non et in hanc insaniam progrediatur caeca praesumtio? Et quid hac assertione furiosius? — Nam etsi regnum caelorum aliquando Ecclesia etiam, quae hoc tempore est, appellatur, ad hoc utique sic appellatur quia futurae vitae sempiternaeque colligitur. Cf. ib. cap. VI, § 6, tom. XI, 761 G: Ecclesia vero in sanctis regnum caelorum possessuris etc. — Das ganze Werk *de civitate* bewegt sich auf dem scharf gefaſsten Gegensatz des Diesseits und Jenseits, der Gegenwart und der Zukunft als auf seiner Basis. Schmidt, Jahrbb. f. deutsche Theologie Bd. VI, S. 207. 213. „Die Gottesstadt hat nicht bloſs einen contradiktorischen Gegensatz an der *civitas terrena,* sondern auch einen polarischen an der *civitas superna* und doch ist diese nicht eine dritte. Diese ist nur die wahre Existenzform der irdischen Gottesstadt, welche letztere wiederum *significatio (repraesentatio* wagt er kaum zu sagen) der ersteren ist (lib. XV, cap. II, tom. II, 51, § 30. 35). Die wahre Gottesstadt ist die der Heiligen im Himmel, wo dereinst (alle) ihre Mitglieder mit wiedererstandenen Leibern versammelt werden.“ Ebend. Bd. VII, S. 277. 278; VIII, 293. — Vgl. überhaupt Studie VI, § 1. 2.

2) De peccatorum meritis et remiss. lib. I, cap. XXVIII, § 55, tom. XIII, 36: — nec esse posse alicui *praeter regnum* ejus vitam aeternam. Haec enim parata est revelari in tempore novissimo hoc est in resurrectione mortuorum etc. Enchiridion cap. X: ad regnum, ubi erit vita sine morte etc., cf. cap. VIII, p. 28 ed. Krabinger: ad capessendum Dei regnum. De peccatorum merit. et remiss. lib. III, cap. IV, § 8, tom. XIII, 92 A: non solum in regnum Dei (daſs dieses ein zukünftiges sei, wird hier allerdings nicht ausdrück-

zweite, in welcher der Autor die gegenwärtige Kirche und die zukünftige Kirche auseinanderhält [1]); eine dritte, welche die dermalige irdische *civitas Dei* a) von der *civitas* im Himmel [2]), b) von der in der endlichen Zukunft vollendeten unterscheidet [3]) (aber auch von der Kirche im Himmel [4]) ist mehrfach die Rede); eine vierte, in welcher die irdische Kirche (in der Oscillation der in der zweiten Studie [5]) nachgewiesenen Bedeutung) als Reich Gottes [6]) in

---

lich gesagt) non baptizatos parvulos intrare non posse nec vitam aeternam posse habere praeter corpus Christi (= ecclesiam) etc. De gestis Pelagii cap. XII, § 28: Sed inter lavacrum, ubi omnes praeteritae maculae rugaeque tolluntur, et regnum, ubi sine macula et ruga perpetuo manebit ecclesia, tempus hoc medium orationis etc.

1) De civitate lib. XXII, cap. IX, tom. II, 374, § 30: Ac per hoc ubi utrumque genus est, ecclesia est qualis nunc est; ubi autem illud solum erit, ecclesia est, qualis tunc erit etc. lib. XVIII, cap. XLIX, Sermo CCLIX, § 2. 3; VII, 160. Die reiche Stellensammlung bei Rothe, Die Anfänge d. christlichen Kirche, S. 697, Anm. 115. Schmidt, Jahrbb. für deutsche Theol., Bd. VI, S. 206. 213. — Cf. Retract. lib. II, cap. XVIII. Ubicunque in his libris commemoravi ecclesiam non habentem maculam aut rugam non sic accipiendum est, quasi jam sit, sed quae praeparatur ut sit.

2) De civitate lib. II, cap. XXIX, tom. I, 85, § 25; lib. XV, cap. II, t. II, 51, § 30; lib. XXII, cap. I, ib. 484, § 25. Schmidt a. a. O. VIII, 293; VII, 277. — Sermo CCXIV, § 11, Op. tom. VII, 948 T. Sanctam quoque ecclesiam matrem vestram tamquam supernam Jerusalem sanctam civitatem Dei honorate etc. — claves accipit regni caelorum. Sermo CCXIII, § 9. — Die civitas Dei im Himmel und die auf Erden vorhandene bilden eine mystische Totalität. Das Gleiche gilt von der ecclesia. Enchiridion cap. XIX, p. 71; cap. XX, p. 73.

3) S. Anm. 1 auf S. 121.

4) S. Anm. 2 Ende und oben S. 118. — Ich erinnere an die merkwürdige Stelle II. ep. Clementis Rom. cap. IV, Patres apost. ed. Gebhardt Harnack Zahn Fasc. I, p. 132 und an die dazu gehörigen Erörterungen Harnack's in der Zeitschr. f. Kirchengesch., herausgegeben von Brieger, Bd. I, S. 343.

5) S. oben S. 60—89. 103.

6) Aufser den im Texte angeführten Stellen vgl. überdies de civit. lib. XXII, cap. XIX, ed. Dombart, tom. II, 546, § 10: Sic jam vident sancti angeli, qui etiam nostri angeli dicti sunt, quia eruti de potestate tenebrarum et accepto spiritus pignore translati ad regnum

verschiedenen Graden der Bestimmtheit gedacht, indirekt oder direkt bezeichnet wird.

Sehen wir auf den Wortlaut und zählen lediglich die bezüglichen Aussagen, so läfst sich ebenso sicher die Gleichheit der Bedeutung der beiden Kategorieen Kirche und Reich Gottes als die Verschiedenheit beweisen. Der Sprachgebrauch ist kein fester. Dessenungeachtet könnte die Unterscheidung der durch jene Worte bezeichneten Begriffe eine konstante sein. Allein wäre dies der Fall, so könnten wir das eben nicht erkennen. Denn die Erkenntnis überlieferter Gedanken ist eben durch das Vorhandensein der Worte bedingt. Wir dürfen nur urteilen, unser Schriftsteller habe ein einheitliches festes Schema nicht gehabt, das Verhältnis der beiden Gröfsen Kirche und Reich Gottes nicht

---

Christi ad eos angelos jam coepimus pertinere, cum quibus nobis erit — —. Dei civitas ipsa communis. Sermo CCXIII, § 9, Op. tom. VII, 942 F. Unam cum angelis habebimus civitatem) gehören diejenigen hierher, von denen einige in der ersten Studie S. 19. 20 excerpiert worden sind. In denselben verteidigt der Verfasser gegen die Pelagianer, welche die *vita aeterna* und das *regnum caelorum* als Sphären der niederen und höheren Seligkeit unterschieden (z. B. Sermo CCXIV, § 3, Op. tom. VII, 1189; de gratia Chr. et de peccato orig. lib. II, cap XVIII, § 19), die Teilnahme an jener nicht bedingt dachten durch die *gratia Christi*, die Identität beider Gröfsen und zeigt, dafs die in der Taufe sich vollziehende „Incorporation in die Kirche" (s. S. 57) notwendig sei, um der nur in dem *regnum caelorum* verbürgten *vita aeterna* teilhaftig zu werden. Da hier die Polemik das Interesse hat, „die Kirche" als die das Heil vermittelnde Gnadenanstalt nachzuweisen, *ex concessis* (s. oben S. 28—30) gegen die Gegner zu argumentieren: so wird die Bedeutung derselben so gesteigert, dafs sie das Reich Gottes selbst zu sein scheint. S. z. B. de peccatorum merit. et remiss. lib. II, cap. I, § 1, Op. tom. XIII, 49; ib. lib. III, cap. XII, § 21, tom. XIII, 102 A B, contra duas epist. Pelag. lib. I, cap. XXI, § 40. Sermo LXXI, cap. II, § 4. — Aber das alles sind völlig einseitige, ja die Wahrheit verhüllende Phrasen; denn die irdisch-historisch-katholische Kirche teilt die *vita aeterna* nicht mit, sondern verheifst dieselbe nur, Vgl. oben S. 63. 79. 80. 82. 84. Daneben die in den prädestinatianischen Ideeen wurzelnde Lehre, das Reich Gottes sei nur für die Erwählten, z. B. de corrept. et gratia § 14. 15. 18. 19, die ja freilich, *sub specie aeterni* betrachtet, die wirkliche Kirche sind (s. oben S. 85).

durch gleichmäſsig festgehaltene präcise Gedanken begrifflich erörtert; um so unzweideutiger dagegen die gegenwärtige Kirche und die zukünftige, das gegenwärtige Reich Gottes und das zukünftige als Antithesen betrachtet [1]).

4. Und diese werden überdies gehalten und gespannt durch den so vielfach durchlagenden Gedanken, daſs der wirkliche Genuſs des ewigen Lebens den irdischen Gliedern versagt sei [2]). Durch denselben wird alles das erheblich eingeschränkt, was an gar manchen Stellen den Eindruck einer überschwenglichen Verherrlichung des äuſseren Kirchentums auf den Leser macht. Wie majestätisch dasselbe auch erscheine, wie hoch die ihm beiwohnende Autorität geschätzt werden möge: es ist doch trotz der übernatürlich göttlichen Stiftung eine nur schattenhafte [3]) Gestalt im Vergleich mit dem wesenhaften Sein der Zukunft, —

---

1) De civit. lib. XX, cap. IX, tom. II, 375, § 10. De hoc ergo regno (also wird *ecclesia* und *regnum* als gleichwertig beurteilt) militiae — — donec veniatur ad illud pacatissimum regnum etc. Sermo CCLIV, § 2. Enchirid. cap. XXXII, p. 142 ed. Krabinger.

2) S. oben S. 84. De civit. Dei lib. XXII, cap. XX, lib. XIX, cap. IV, tom. II, 313, § 10. Absit ergo ut — — jam beatitudinem — adeptos esse credamus § 30. Quamdiu ergo nobis inest haec infirmitas — — quomodo nos jam salvos et si nondum salvos, quomodo jam beatos finali beatitudine dicere audebimus? — lib. XIX, cap. X, tom. II, 323, § 25. 26. Die beatitudo, welche man in einer vita bona hier auf Erden erlebt, ist im Vergleich mit der endlichen Seligkeit miseria zu nennen. Vgl. cap. XI. — De diversis quaest. quaest. LXVII, § 2 über die seufzende Kreatur Röm. 8. Sermo CCXCVII, § 8, tom. VIII, 1206 Primo hic bonam (vitam), sed nondum beatam etc. Vera veritas promittit non solum vitam aeternam, sed etiam beatam ib. cap. cap. VI, § 9. Sermo CCLIX, § 2. 3, donec veniamus ad illam requiem (vgl. de civit. lib. XIX, cap. XIII, tom. II, 329, § 15). Sermo CLVII im Ganzen. Sermo CLVIII, § 8. Enchiridion cap. XXI, 77; cap. XL, 142. — Indessen kenne ich doch auch eine Stelle (und dieser ähnliche kommen wahrscheinlich auch sonst vor), welche einen ganz anderen Klang hat: Epist. XCII, § 1, Op. tom. II, 299 D. Non enim te desolatum putare debes, cum in interiore homine habeas praesentem Christum per fidem in corde tuo.

3) Vgl. oben S. 84.

trotz aller Erhabenheit über die weltlichen Gemeinschaften nichtsdestoweniger als weltliche jenen auch wieder homogen.

Dazu kommt weiter, daſs teils durch das Einwirken halbevangelischer Gedanken, teils durch die Macht der prädestinatianischen Idee in dem Kirchenbegriffe das Katholisch-Hierarchische neutralisiert und dieser nach Maſsgabe des Grades der Herrschaft der einen wie der andern so umgestimmt wird, wie oben [1]) von mir erörtert wurde, es zu den daselbst charakterisierten Schwankungen kommt.

Ähnliche lassen sich auch in den *lib. de civitate Dei* inbezug auf das Titelwort nachweisen. — Dies Wort muſste im Verfolg der apologetischen Tendenz, an welche wir oben erinnerten, das historische Heidentum als ausschlieſslich einheimisch in der *civitas terrena*, das historische Christentum samt seiner alttestamentlichen Vorgeschichte als ausschlieſslich einheimisch in der *civitas Dei* aufzeigen (lib. XVI, cap. II, tom. II, 107, § 25 — *et ejus ecclesiam, quae civitas Dei est)*. Nun sollen aber diese beiden *civitates* als nicht bloſs in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart und Zukunft existierende in Betracht kommen: im ganzen Verlauf der Weltgeschichte bis an das Ende der Tage [2]) dauert der Gegensatz derselben fort. Allein gerade die weltgeschichtliche Wirklichkeit läſst die Ausführung des Entwurfes nicht zu. Denn das römische Reich in der Zeit, in welcher Augustin schrieb, ist ja doch nicht mehr heidnisch; die Korrelation von Heidentum und Staat ist durch die faktische Krisis der Geschichte aufgelöst. Die historischen Thatsachen widersprechen also den schriftstellerischen Intentionen. Haben gleichwohl diese sich durchgesetzt unter gänzlichem Absehen von der Änderung der Dinge in der empirischen Geschichte? — Mit nichten. Dieselbe wird wirklich berücksichtigt [3]), freilich in auffällig unter-

1) S. S. 56—82.

2) De civit. lib. XVIII, cap. LIV, tom. II, 301, § 25: — quisnam sit duarum civitatum, caelestis atque terrenae, ab initio usque ad finem permixtarum mortalis excursus ect.

3) S. unten S. 141. Vgl. 142.

geordneter Weise [1]), nichtsdestoweniger von den beiden *civitates* als bis zum Anfang des vollendeten Reiches Gottes fortdauernden Realitäten gehandelt.

Augenscheinlich wäre das unmöglich, wenn der Gehalt der beiden Gleichungen derselbe geblieben wäre. Man hat auch längst erkannt, dafs derselbe in den späteren Büchern des Werkes verändert sei. Ist Augustin, urteilt Ebert [2]) nach dem Vorgange Böhringer's [3]), in dem ersten Teile von der Gegenwart, von dem Verhältnis des Christentums seiner Zeit zum römischen Staate ausgegangen, so wird der letztere vom elften Buche an zum allgemeinen Begriff des irdischen unchristlichen Gemeinwesens (?), der *civitas terrena* generalisiert und anderseits wird das Christentum seiner Zeit zum allgemeinen Begriff des himmlischen Gemeinwesens, der *civitas caelestis* universaliert. Aber diese Aussage stimmt nicht mit dem Texte. Denn auch in lib. XI und in den folgenden kommt der Autor nicht nur mehr als einmal auf das heidnische *imperium Romanum* zu sprechen [4]), sondern gerade in dieser zweiten Hälfte finden sich ja die berühmten Stellen [5]) über den Bau beider Städte, — der *civitas terrena,* welche in der Form der grofsen Weltreiche in der Geschichte sich zeigt. Es ist also so evident wie nur möglich, dafs vom elften Buche an nicht von dem historisch Heidnischen abgesehen worden; aber freilich ebenso offenbar, dafs von da eine Wendung des Gedankens sich erkennbar macht. Die ursprünglichen Gleichungen werden nicht verleugnet, aber in den Hintergrund gedrängt durch andere [6]). Wir

---

1) Die libri de civitate Dei erwähnen Constantin nur l. V, cap. XXI, XXVI, Theodosius ebendaselbst.

2) Allgemeine Gesch. der Litteratur des Mittelalters im Abendlande (Leipzig 1874), Bd. I, S. 222.

3) Die Kirche Christi und ihre Zeugen (Stuttgart 1878), Bd. XI, S. 183, 2. Aufl

4) Lib. XVIII, cap. XXII. XXIII, lib. XXII, cap. VI.

5) Lib. XV, cap. V. cap. VIII — cap. XIX, lib. I, 1.

6) Die weltgeschichtlichen Gröfsen, das Heidentum und das Christentum der katholischen Kirche, und die Gröfsen der prädestinatianischen Lehre (societas reproborum, societas electorum) bleiben

lesen nicht, was einer ausdrücklichen Ankündigung, dafs dieselben abgeändert seien, auch nur ähnlich sähe; wohl aber wird thatsächlich geändert. Neben der auf das Historische gerichteten apologetischen Tendenz, in deren Verfolg das in den grofsen Weltreichen angesiedelte Heidentum bekämpft werden soll, bemerken wir eine zweite, welche von anderen Motiven geleitet wird. In der berühmten Stelle lib. XIV, cap. XXVIII, an welcher der Gegensatz [1]) der beiden *civitates* gezeichnet werden soll, werden freilich Eigenschaften genannt, welche von dem historischen Heidentum, dem historischen Christentum ausgesagt werden können, ja in den Worten tom. II, 48, § 10: *Illi in principibus ejus vel in iis quas subjugat nationibus dominandi libido dominatur etc.* wird augenscheinlich an die Herrscher in den heidnischen Weltreichen erinnert, aber doch werden nicht sie ausschliefslich hier beschrieben, und der gröfsere Teil dieses Kapitels dient zur Charakteristik zweier Gröfsen, welche nicht mit dem historischen Heidentum und dem historischen Christentum unmittelbar identisch sind.

Sie bezeichnet Augustin selbst, wenn er lib. XV, cap. I, tom. I, 49, § 20 (dem dem eben erwähnten sofort folgenden Kapitel) sagt, *quod (genus humanum) in duo genera distribuimus unum eorum, qui secundum hominem* (cf. lib. XVI, cap. X sq.), *alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus duas civitates hoc est*

---

teils neben einander stehen, teils reflektieren sie sich, so zu sagen, in einander, teils werden die einen umgedeutet in die anderen. Lib. XVI, cap. XVII, werden der *societas hominum secundum hominem viventium* die *tria regna* untergeordnet. Lib. XVI, cap. X, tom. II, 122, § 10 heifst es: seit dem Turmbau in Babel *apparuit civitas impiorum;* und das Kapitel schliefst mit den vielleicht nach Mafsgabe der Prädestinationslehre auszulegenden Worten: ac deinde illa subjuncta, quae omnes filios hominum id est ad civitatem, quae vivit secundum hominem, non secundum Deum reprobos esse demonstrant. Lib. XV, cap. VII, tom. II, 58, § 30: Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vel Deos colere, — — non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate.

1) Von Schmidt a. a. O. Bd. VIII, S. 284 nicht richtig aufgefafst.

duas societates hominum, quarum est una, quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo (vgl. weiter die Stelle l. l. tom. II, 50, § 16—20; ib. XVI, cap. X). An Stelle der beiden das historische Heidentum und das historische Christentum umschliefsenden *civitates* treten unter denselben Namen zwei Geschlechter der Menschen, von denen das eine allerdings die Denkweise des historischen Heidentums zu repräsentieren scheint, aber doch nicht in einem historisch-heidnischen Weltreiche lebt, das zweite wohl (seinen auf Erden lebenden Gliedern nach) durch die Gnade Gottes in Christo erzeugt ist, aber doch nicht mit den Gliedern der historischen katholischen Kirche sich deckt, — denn unter denen, welche Christen heifsen, giebt es viele, welche ebenfalls *secundum hominem vivunt* [1]).

Um so begreiflicher wird es, dafs der Schriftsteller erklärt, er nenne diese zwei *genera hominum mystice* zwei *civitates*. Er gesteht damit in versteckter Weise selbst ein, dafs er die beiden ursprünglichen Gleichungen, ohne den Wert derselben ausdrücklich zu verleugnen, doch in freier Weise auszudeuten sich das Recht gebe. Wenn wir erfahren, dafs man darunter zwei *societates* zu verstehen habe, welche durch eine doppelte Prädestination bestimmt seien, so wird damit die zweite oben angedeutete, die Bücher *de civitate Dei* durchziehende Tendenz offenbar, die prädestinatianische. So oft diese die vorherrschende in Augustin wird, reifst das Netz, durch welches er die empirische Weltgeschichte umspannen möchte, auseinander (Schmidt); die beiden *civitates* erscheinen als verwandelte. Die *civitas terrena* hat ihre Einwohnerschaft nicht in der Zahl der noch vorhandenen Heiden, die *civitas Dei* umschliefst nicht die Glieder der katholischen Kirche, ist nicht die katholische Kirche als kirchenregimentliche und liturgische Anstalt; son-

1) De civitate Dei lib. XX, cap. IX, tom. II, 376, § 25. Ep. CXL, § 29. Op. tom. II, 565 D: Ecce ita factum est; tamen tam multi non ob aliud volunt esse Christiani, nisi ut hujus vitae felicitate fruantur etc. Weitere Belege in der wiederholt citierten Sammlung bei Rothe a. a. O. S. 692, Anm. 110.

dern die erstere wird der Name für die Schar der Weltkinder, die letztere der Name für die Schar der Gotteskinder, ohne daſs das historische Heidentum, das historische Christentum in Betracht käme. Zu der so definierten *civitas terrena* gehören Heiden, — aber auch katholische Christen; zu der *civitas Dei* gewisse katholische Christen, aber auch Leute, welche Heiden heiſsen [1]). Sie besteht — sehen wir auf die auf Erden lebenden Glieder — aus denen, welche der *communio sanctorum* zugehören (lib. XX, cap. IX, tom. II, 376, § 15).

Im Zusammenhange dieser Gedanken verstehen wir erst die Stelle lib. IX, cap. I, tom. I, 410, § 10, welche lehrt *in hoc saeculo interim duas civitates perplexas quodammodo esse invicemque permixtas* [2]). Wäre die von dem Autor ursprünglich vollzogene Vergleichung maſsgebend geblieben, so würde durch diese Worte die Vorstellung begründet, die Heiden als Bewohner der *civitas terrena* und die katholischen Christen als die Bewohner der *civitas Dei* lebten in dieser Welt vermischt mit einander. Aber der wirkliche Sinn ist ein ganz anderer, nach Maſsgabe der soeben nachgewiesenen Änderung der Bedeutung, welche das Wort *civitas* erfährt, ohne daſs dasselbe die ursprüngliche gänzlich verlöre [3]). Die Worte sagen nichts Weiteres aus, als die Stelle lib. XVIII, cap. XLIX, tom. II, 290, § 20 (wo direkt von den empirischen Zuständen der katholischen Kirche die Rede ist), *multi reprobi miscentur bonis.* Diese aber empfängt ihr Licht aus der Vergleichung mit lib. XX,

---

1) Vgl. Schmidt a. a. O. Bd. VIII, S. 301 Mitte u. oben 97.

2) Cf. Ep. CXCIX, § 37, tom. II, 943 A: Nunc autem ista mala, quae tamquam summa et extrema creduntur, utrique genti et utrique regno et Christi scilicet et diaboli videmus esse communia.

3) Wie die eine neben der anderen sich erhalte, zeigt z. B. die Stelle lib. XV, cap. XX, tom. II, 85, § 20. 25: Civitatem vero Dei peregrinantem in oc saeculo (die nicht mit dem historisch-katholischen Christentum sich deckende) regeneratio perducit ad alterum saeculum, cujus filii nec generant nec generantur. Hic ergo generare et generari civitate utrique commune est; quamvis civitas Dei (die historische katholische Kirche) habeat etiam hic multa civium milia, quae ab opere generandi se abstineant etc.

cap. VII, tom. II, 368, § 20, wo gelehrt wird, dafs die *electi* und *non electi* nicht erkannt werden, einander selbst nicht kennen. Beide *partes,* die *pars dei* und die *pars diaboli* (= *duo genera hominum* lib. XI, cap. I), leben mit einander. Denselben Gedanken prägen die Worte *civitates perplexae etc.* aus, nur dafs hier die Nachwirkung der ursprünglichen Gleichung sich erhalten hat.

Ich beabsichtige nicht, die Erörterung dieses Themas in einer weiteren Untersuchung fortzusetzen. Das Bisherige dürfte genügen, um den beschränkten Zweck, welchen ich im Auge hatte, zu erreichen, die obige [1]) Behauptung zu stützen, das berühmte Wort Augustin's, welches ich als Überschrift dieser dritten Studie gewählt habe, sei nicht ohne weiteres von der sichtbaren hierarchischen Kirche zu verstehen. — Aber daraus folgt nicht, dafs der Gedanke an diese von dem Autor völlig abgewiesen sei. Dafs sich derselbe ihm doch auch wieder aufdrängen mufste, wird begreiflich werden, wenn wir seine Staatslehre berücksichtigen [2]).

5. Die Wahl des Wortes *civitas* ist doch eine verhängnisvolle geworden [3]), so epochemachend der dabei leitende Gedanke [4]) auch genannt werden mag. Katten-

---

1) S. 120.

2) Nicht darstellen. Ich setze vielmehr, um nicht des oben S. 50 bemerkten Fehlers, welchen manche Autoren begehen, mich selbst schuldig zu machen, die Darstellung bei Köstlin, Zeitschrift für christliche Wissenschaft u. christl. Leben, Jahrg. 1856, S. 116: Schmidt a. a. O. VI, 244 f. (vgl. VIII, 285—288. 296. 298. 301. 302; XIII, 593—597); Dorner a. a. O. S. 297 f.; Thomasius, Christl. Dogmengesch. Bd. I, S. 574, Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, 125 f., voraus und versuche nur partielle Berichtigungen zu geben, was freilich so zu leisten, dafs keinerlei Wiederholungen des schon von anderen Erörterten vorkämen, mir nicht geglückt ist.

3) S. die vortreffliche Erörterung bei Schmidt a. a. O. Bd. XIII (Jahrg. 1868), S. 598; Kattenbusch, Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 201 unten.

4) Präformationen desselben bei Origenes. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. Bd. I, S. 308, Anm. 5. — Prof. Bornemann hat mir aufserdem folgende Stellen nachgewiesen: Commentariorum series

busch[1]) hat diese Bezeichnung eine glückliche und signifikante genannt. Aber es wird doch fruchtbarer sein, statt dieses oder ähnliche Urteile auszusprechen, zu versuchen, die Motive zu würdigen, aus welchen sie sich erklärt. „Es stehen sich (in unserem Werke) nicht Lehre und Lehre, nicht Philosophie und Philosophie, selbst nicht nur natürliches Licht und Offenbarung entgegen, sondern die Gemeinschaft, welche ihre Basis in Gott hat, und die auf sich selbst beruhende. Der kirchliche Geist, der im Abendlande schon seit dem römischen Clemens eine so eigentümliche und bestimmte Entwickelung nahm, zeigt sich auch bei Augustin. Der politische Geist des alten Roms, der selbst den auf griechischem Boden mit solch individuellem Selbstbewufstsein auftretenden Stoicismus politisch fruchtbar zu machen wufste, hat auch dem Christentum die Form der *civitas* gegeben in realistischerem Sinne, als in dem auch Origenes die *ἐκκλησία* dem Staate entgegensetzt." [2]) —

Indessen scheint es mir doch nicht überflüssig zu sein, daran zu erinnern, dafs das Wort nicht mit Staat, sondern Stadt[3]) zu übersetzen sei: lib. XV, cap. I, tom. II, 50, § 25: *Scriptum est de Cain* (Genes. IV, 17 Vulg. et *aedificavit civitatem* — nicht *urbem* — *vocavitque nomen ejus*

---

in Matth. Opera § 79, ed. Lommatzsch tom. IV, 407; ib. § 140, tom. V, 76 — et introeuntis in civitatem sanctam id est ecclesiam. Homilia IX in Jeremiam § 2, l. l. tom. XV, 206: *Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐκκλησία· ἐστὶ γὰρ ἡ πόλις τοῦ θεοῦ ἡ ἐκκλησία.* Selecta in Jeremiam tom. XV, 452: *Ἱερουσαλήμ, καθὰ πολλάκις εἴρηται, εἰς τὴν ἐκκλησίαν μεταλαμβάνεται, ἥτις ἐστὶ πόλις θεοῦ.* Homil. XII in Ezechielem Op. tom. XIV, 154. — Ich füge bei: contra Celsum lib. VIII, § 75 l. l. tom. XX, 224 und Gregorii Nysseni Confutatio alterius libri Eunomii Op. ed. Oehler tom. I, 456 zweite Zeile von unten: *Ἐπεὶ δὲ πολιορκεῖται μὲν ἡ πόλις τοῦ θεοῦ ἡ ἐκκλησία κ. τ. λ.*

1) Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1878, S. 195.

2) Schmidt a. a. O. Bd. VIII, S. 284, vgl. 301 unten.

3) Die Bemerkung Leop.'s v. Ranke, Weltgeschichte, vierter Teil, erste Abtlg. (Leipzig 1883), S. 313: Civitas bedeute bei Aug. nicht sowohl Stadt oder Staat, als menschliche Verbindung überhaupt in ihrem Begriffe an sich, ist irrig, wenn sie auf die libri de civitate Dei bezogen werden soll. Die Urbedeutung ist hier „Stadt".

ex nomine filii sui Menoch. Man beachte die Zweideutigkeit des lateinischen *civitas) quod condiderit civitatem,* ib. cap. V, init. cap. VIII, tom. II, 61, § 15. Aber allerdings die erste Gestalt der „irdischen Stadt" wird schon als kleiner Staat vorgestellt, lib. XV, cap. VIII, tom. II, 63, § 5. 10. *Sed etiamsi conditori civitatis illius iste filius primus est natus, non ideo putandum est tunc a patre conditae civitati nomen ejus impositum, quando natus est, quia nec constitui tunc ab uno poterat civitas, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata*[1]; *sed cum illius hominis familia tanta numerositate cresceret, ut haberet jam populi quantitatem, tunc potuit utique fieri, ut et constitueret et nomen primogeniti sui constitutae imponeret civitati.* Da überdies die weiteren Gestalten oder Gestaltungen derselben nur in der Form grofser Weltreiche, zuletzt in dem heidnisch-römischen Weltstaat offenbar werden und diese Anschauung den Autor von Anfang an fesselt, so begreift es sich, dafs das Wort *civitas* unvermerkt von der Bedeutung Stadt übergeht in die andere Staat (vgl. lib. XV, cap. VIII, tom. II, 61, § 25 *de rege ejus [civitatis Dei] eodemque conditore [Christo],* während lib. XV, cap. XVIII, tom. II, 83, § 5. 10 Seth als der erste Anfänger derselben vorgestellt wird, mit lib. II, cap. XXI, tom. I, 73, § 30, *nisi in ea republica, cujus conditor rectorque Christus est),* ohne doch die ursprüngliche ganz zu verlieren, vgl. l. l. tom. II, 63, § 20. *Quis itaque dubitaverit per unius hominis aetatem tantam multiplicari potuisse genus humanum, ut esset, unde constitueretur non una sed plures civitates?* Nun sollen aber doch der ursprünglichen Intention nach nicht die *civitas,* welche Staat ist, und die *civitas,* welche katholische Kirche ist, mit einander verglichen werden, sondern das von der *civitas terrena* umfafste, in ihr einheimische Heidentum und das in „der Kirche" als der *civitas Dei* orga-

---

1) Ähnlich: Quaestiones evangeliorum; Quaestio XLVI, § 2, tom. IV, 359 C. Est enim civitas non quorundam animantium, sed rationalium multitudo legis unius societate devincta.

nisierte Christentum im apologetischen Interesse. Allein „die Kirche“ als katholische hat nicht mehr den heidnischen Weltstaat als eine feindliche Macht sich gegenüber in den Tagen, in welchen Augustin schrieb. Das *imperium Romanum* unter Honorius ist doch ein christliches [1]). Der ganze Entwurf scheint also auf einen auffälligen Anachronismus basiert zu sein. Er ist wirklich vorhanden, — aus jener Umstimmung zu erklären, welche der Begriff *civitas*, wie soeben dargethan wurde, vom elften Buche an erfahren hat. Aber in den zehn ersten Büchern wird doch die *civitas terrena* dem weltgeschichtlichen Heidentum gleichgesetzt. Somit scheint jene Anklage beziehungsweise im Rechte zu bleiben. Unbedingt bestritten kann dasselbe auch nicht werden. Aber vor allem psychologisch begreiflich wird die Thatsache, wenn wir uns an die Bekenntnisse über die Machtstellung des Heidentums [2]) noch in Augustin's Zeit erinnern, — welche durch viele andere Zeugnisse bewahrheitet werden können [3]). Sie beweisen, dafs aller offiziellen christlichen Kirchlichkeit ungeachtet das Gebiet des *imperium Romanum* die Spuren heidnischer Gesittung und Denkweise zeigte, — dafs die Gesetze selbst des grofsen Theodosius gegen den alten Kultus nicht unbedingt zur Ausführung gekommen sind. Die Bedeutung des Heidentums in der damaligen Gegenwart wird gerade durch

---

1) S. S. 141.

2) De civitate Dei lib. II, cap. II. Vgl. Sermo CX, § 12. 13. Op. tom. VII, 547.

3) Ich erinnere nur an die Sammlungen bei Burckhardt, Die Zeit Konstantin's, S. 480f.; Krafft, Kirchengesch. d. germanischen Völker, Bd. I, S. 11f.; Richter, Gesch. d. weströmischen Reiches, S. 179f.; Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident (Paris 1835), tom. II, 67. 133. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche (Stuttgart 1882), S. 221. 227. Bedeutsam nach meiner Meinung ist auch die Aussage der Manichäer bei Augustin contra Faustum Manichaeum lib. XX, cap. I. II. XXIII. Dazu kommt das Zeugnis Salvians (von dem es freilich nicht sicher ist, dafs er in Afrika zeitweilig gelebt hat) de gubernatione Dei lib. VIII, cap. II. III. Opera omnia rec. Pauly Vindibonae 1883, p. 194. — Vgl. Studie VI, § 4.

des Verfassers grofsartiges apologetisches Unternehmen in ganz besonderer Weise illustriert. Aber die politische Gröfse Roms gehörte doch der Vergangenheit, der Periode an, in welcher es in allen seinen Institutionen und in der Litteratur das Heidentum repräsentierte. Somit wird es verständlich, dafs ein Autor, welcher die definitive Organisation der christlichen Staatskirche auf dem Boden des antiken Weltstaates erlebte, dafs ein so begeisterter Christ, wie unser Augustin, der Nachwirkung der altkatholischen Vorstellung nicht hat widerstehen können, welche den römischen Staat und das Heidentum, den römischen Staat und Feindschaft gegen das Christentum als Korrelata setzte. Es ist wahr, er hat in anderen Schriften die epochemachende Bedeutung Konstantin's zu wüdigen gewufst, aber ich erinnere noch einmal daran, dafs er in den *lib. de civitate Dei* desselben nur im Vorübergehen gedenkt [1]).

Gerade die Lösung des apologetischen Problems, welches er sich ausgewählt hatte, nötigte ihn, welcher den Grundcharakter des Heidentums erkennen, ihn in dessen klassischer Repräsentation aufzeigen wollte, seine Gedanken auf das Rom zu richten, welches diese Bedeutung dereinst gehabt hatte. Je energischer das geschah, um so mächtiger wirkte auf ihn jene alte, aus der Zeit der Verfolgung stammende Tradition [2]). Und mit dieser verknüpfte sich sein eigener selbständiger Gedanke von der Kirche als Gottesstadt (Gottesstaat). Diese Würdigung derselben war nur möglich, wenn ihr der Staat als heidnischer, überhaupt der Staat entgegengesetzt wurde. Die Frage nach dem Ursprunge des letzteren und die nach dem Ursprunge des Heidentums hängen zusammen. Letztere wird nicht im Verbande einer völlig selbständigen ethischen Untersuchung, nicht zum Zweck des Aufbaues einer wissenschaftlichen Staatstheorie erörtert. Das mufs man im Auge behalten, wenn man die berühmte Stelle lib. XIX, cap. XV im Zusammenhange der Augustinischen Gedanken würdigen will.

---

1) S. oben S. 126, Anm. 1.
2) Dorner a. a. O. S. 299.

Aber freilich würde man diese in nicht minder bedenklicher Weise verkennen, wollte man leugnen, dafs die zweite Frage (nach dem Ursprunge des Staates) ein relativ selbständiges Problem für ihn geworden ist.

6. Der Verfasser geht ja a. a. O. auf den Urstand zurück, um zu zeigen, dafs der *ordo naturalis* [1]) durch die Begründung einer Herrschaft der Menschen verkehrt worden, die Verknechtung [2]) des einen durch den anderen durch die Sünde verschuldet sei. Und da alles, was Staat heifst, auf diesen Unterschied basiert wird, so ist auch dessen Entstehung nur denkbar als Folge der Sünde. Er ist einem grofsen *latrocinium* ähnlich, heifst es lib. IV, cap. IV (vgl. lib. IV, cap. VI Ende — quid aliud quam grande latrocinium nominandus est? — lib. XV, cap. IV captiva vitiorum) in jener anderen Stelle, welche nicht minder häufig als lib. XIX, cap. XXV citiert zu werden pflegt, um dieses Kirchenvaters Unverstand zu beweisen. Auch Dorner a. a. O. S. 297 meint, nach dessen Lehre könne es der Staat zu einer sittlichen Existenz durch sich selbst nicht bringen. Wo er lediglich auf seinem Prinzipe sich auferbaue, sei er schon gerichtet. Um die *pax terrena* zu erhalten, dazu bedürfe er der *justitia.* Diese aber vermöge er nicht aus sich zu haben; denn sie stamme nach lib. XIX, cap. XXV sq. aus der *veritas justitiae,* welche durch die wahre Gottesverehrung bedingt sei (vgl. XIX, cap. XXI, tom. II, 340, § 30. *Ubi non et vera justitia etc.).* Aber ist das wirklich des Verfassers recht verstandene Lehre? — Wenn die *justitia* ein für den schon vorhandenen Staat völlig Transcendentes ist, wie kann dieser von derselben sich bestimmen lassen, durch sie bestimmt werden? — Ist er seinem Wesen nach ein *latrocinium,* wie kann er denn durch jene organisiert werden, ohne aufzuhören zu

---

1) De civit. lib. XIX, cap. XV, zu Anfang tom. II, 333, § 5; ib. § 15 — quid postulet ordo creaturarum, ib. 334, § 10. Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati.

2) S. vor. Anm. — Vgl. die Ansicht der Essener bei Philo, Quod omnis probus lib. cap. XII.

sein, was er ist? — Augustin wechselt nicht selten mit den Maſsstäben, welche er anlegt; er gebraucht am liebsten den absoluten, kann aber den relativen [1]) auch nicht entbehren. Davon wird auch hier ein Beispiel gegeben. Lib. XIX, cap. XXI erinnert sich Augustin an sein Versprechen, zeigen zu wollen, *secundum definitiones, quibus apud Ciceronem utitur Scipio in libris de republica, numquam rempublicam fuisse Romanam. Breviter enim rempublicam definit esse rem populi. Quae definitio si vera est, numquam fuit Romana respublica, quia numquam fuit res populi etc. Quocirca ubi non est vera justitia, juris consensu sociatus coetus hominum esse non potest etc. Ac per hoc si res publica res est populi et populus non est, qui consensu non sociatus est juris, non est autem jus, ubi nulla justitia est: procul dubio colligitur, ubi justitia non est, non esse rem publicam,* aber cap. XXIV, tom. II, 349, § 30 schränkt er dieses Urteil wieder ein. *Nec ideo tamen vel ipsum non esse populum vel ejus rem dixerim non esse rempublicam, quamdiu manet qualiscunque rationalis multitudinis coetus, rerum, quas diligit, concordi communione sociatus.* Vgl. *Ep.* CXXXIII, § 16, Op. tom. II, 544 C. *Quando ergo nec hominibus nec ipsis etiam quos deos putabant morum corruptorum et perditorum avaritia rapacitasque parcebat, tunc coepit perire laudabile illud decus salusque (!) reipublicae.* Die römische Republik besteht also doch ohne die *veritas justitiae,* wenn nach dem relativen Maſsstab geurteilt wird [2]).

---

1) Daher er den Tugenden des natürlichen in der civitas impiorum (s. lib. XIX, cap. XXIV Schluſs) lebenden Menschen, d. h. der Sache nach der Heiden, welche lib. XIX, cap. XXV als vitia bezeichnet sind, doch wieder auch eine sittliche Bedeutung zuschreibt. Ep. CXXXVIII, § 17, rempublicam, quam primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus, etsi non habentes veram pietatem erga Deum etc.; cf. § 16. De spiritu et litera, § 48, Op. tom. XIII, 138 B: bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet hominis pessimi invenitur. — Vgl. Schmidt a. a. O. VIII, 289.

2) De civitate Dei lib. XV, cap. IV ed. Dombart tom. II, 53, § 30. 35. Non autem recte dicitur ea bona non esse, quae concupiscit haec civitas, quando est et ipsa in suo humano genere melior. Vgl. Schmidt a. a. O. Bd. VI, S. 247.

Sie besteht nicht, wird ihre Beschaffenheit nach dem absoluten abgeschätzt. Dieser wird nun allerdings wenige Zeilen darauf wieder in Anwendung gebracht, tom. II, 350, § 5: *Generaliter quippe civitas impiorum — — — caret justitiae veritate.* Aber diese *civitas impiorum* ist ja nicht gleich der historischen *respublica Romana.* Vielmehr haben wir hier wiederum eine Stelle, welche meine obige [1]) Äufserung über die Veränderlichkeit der Bedeutung des Wortes *civitas* bewahrheitet. Der eine Satz hat ebenso viel Recht, die Beachtung zu beanspruchen als der andere. Augustin erkennt also eine *justitia (rationalis* könnten wir in Erinnerung an die obigen Worte beifügen) an, welche nicht durch die wahre Gottesverehrung bedingt, also nicht durch die *justitiae veritas* ist. Und wenn der Staat einer Räuberbande verglichen wird, so ist das deshalb eine abstrakte Betrachtung, weil ein Staat gar nicht kann gedacht werden unter Absehen von der Rücksicht auf Herrschaft jener verhältnismäfsigen *justitia.* Diese hebt denselben nicht empor über die Linie der Existenz, welche er seinem Begriffe nach hat, sondern er ist noch gar nicht da, wo jene nicht wenigstens ein Minimum ihrer regelnden Macht bethätigt hat. Allerdings Augustin's Gedanken bewegen sich vielfach in der Bahn der Transcendenzen. Alles Weltliche, Kreatürliche in Betracht der Schwachheit und der Wandelbarkeit seines Seins mufs durch eine höhere Macht gehalten werden, um nicht in das Nichts zurückzusinken. Der Mensch selbst in dem Urstande hatte seine sittliche und darum reale Existenz nur insofern, als er der ewigen Existenz des unwandelbaren Gottes „inhärierte“ [2]); aber doch wird die dadurch bedingte *justitia* darum nicht als ein Übermenschliches, nicht als ein dem Menschen seinem Begriffe nach nicht Zugehöriges betrachtet, sondern gerade als das menschlich Normale [3]). — Diese

1) S. 126—128.

2) De civit. lib. XIV, cap. XIII, tom. II, 26, § 15. De genesi ad literam lib. VIII, § 27. Huber, Philosophie der Kirchenväter, S. 220. 269.

3) Die Beweise gehören nicht hierher.

Parallele kann vielleicht insofern dazu helfen, unseres Theologen Staatslehre zu verdeutlichen, als wir sehen, dafs derselbe auch in der Anthropologie von einem transcendenten Prinzipe redet, welches doch in Rücksicht auf das Wesen des Menschen als das dasselbe bedingende gedacht werden mufs. Anderseits aber ist der Vergleich der *justitia,* welche dem Staate unentbehrlich ist, mit dem *adjutorium divinum,* mit welchem der ursprüngliche Mensch ausgestattet war, ein schiefer. Denn der Staat, so wenig er im Sinne Augustin's als Organismus der Sünde [1]) bezeichnet werden darf, ist doch das Institut der Reaktion (s. die sogleich beizubringende Stelle) gegen dieselbe und kann unter Absehen von ihr gar nicht gedacht werden. Dagegen der Begriff des Menschen *in statu integritatis* schliefst die Sünde aus. — Diese Erkenntnis könnte uns vielleicht dazu verführen, die Erlösungsgnade als Parallele zu verwenden. Diese setzt ja einen abnormen Zustand voraus, mit welchem das uns bekannte *latrocinium* (= Naturstaat) vergleichbar zu sein scheint. Allein das Eigentümliche des Wirkens dieser *gratia secunda* ist ja dies, dafs es ein schöpferisch umwandelndes ist. Das aber darf weder von der *justitia („Justitia ea virtus est, quae sua cuique distribuit" de civit.,* lib. XIX, cap. XXI, tom. II, 341, § 5) ausgesagt werden, noch von dem durch sie zu organisierenden Staate, welcher nicht im eigentlichen Sinne „erlöst" werden kann. Denn da er nur als Antithese gegen die Sünde *(cum recte fit, id est, cum improbis aufertur injuriarum licentia* l. l. 341, § 20) seine Existenz hat, so würde er diese verlieren, wenn die Macht (die Sünde) gänzlich gestürzt wäre, deren Exzentricität nur durch seine Ordnungen eingeschränkt werden soll. Allein diese Erwägungen, welche absichtlich nicht zu Ende geführt werden sollen, können doch die Einsicht klären, dafs der Staat selbst in seiner unvollkommensten Gestalt (ganz abgesehen von der Christlichkeit) von der Idee der *justitia* nicht getrennt werden kann, der Gedanke der Trennung

---

1) Ritschl, Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. XVI, S. 201; ebenso in der Real-Encykl. für protest. Theologie Bd. XII (1883), S. 603.

lediglich dem Bereiche der Abstraktion angehört. Augustin meint, der Staat würde einem *latrocinium* gleichen, wenn die *justitia* nicht irgendwie darin waltete; er nennt an der einen Stelle das, was nicht Staat ist, Staat, während er an der anderen den positiven Beweis führt, daſs der Staat nur da sei, wo die physische Gewalt wenigstens verhältnismäſsig durch die selbst verhältnismäſsige *justitia* (im Unterschiede von der *justitiae veritas)* geleitet werde.

Ungeachtet aller anders lautenden (aus der schroff polemischen Tendenz erklärbaren) Hyperbeln, — jener Stellen, welche wie über den heidnischen Staat ausgesprochene Anathemata klingen, wird derselbe doch anderseits als ein irgendwie sittliches Gemeinwesen vorgestellt, als sittlich freilich nur in demselben Grade, in welchem die relative *justitia* darin herrscht. Erkennt doch unser Kirchenvater in der Familie *(domus)* das *initium,* ja die *particula* der *civitas* (überhaupt lib. XIX. cap. XVI, tom. II, 335, § 15. *Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis* [1]). Begreift er doch die auch hier notwendige Unterordnung der übrigen Familienglieder unter den die Strafgewalt ausübenden (l. l. 335, § 5. 10; cf. lib. XIX, cap. XV, 334, § 10. *Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari jubet, turbari vetat: quae si contra eam legem non esset factum, nihil esset servitute coercendum) pater familias* l. l. 334, § 30 nicht als eine Folge sündlicher Usurpation, sondern als den Zustand des *naturalis ordo* (l. l. *Quod naturalis ordo ita praescribit, ut nomen patrum familias hinc exortum sit et tam late vulgatum, ut etiam inique dominantes hoc se gaudeant appellari).* Erklärt er doch deutlich, die Familie habe dem Staate zu dienen, könne in dieser Dienstbarkeit allein ihren Zweck erreichen (cap. XVI, 334, § 15. *Quia — — omne initium ad aliquem sui generis [!] finem et*

1) Vgl. die interessante Stelle in Psalm. IX, Enarrat. § 8, tom. V, 64 D: Ergo ubi rex, ubi curia, ubi ministri ubi plebs invenitur, civitas est. Neque enim talia essent in malis civitatibus, nisi prius essent in singulis hominibus, qui sunt tamquam elementa et semina civitatum.

omnis pars ad universi, cujus pars est, integritatem refertur etc.), dafs der Familienvater müsse nach Mafsgabe der *lex civitatis* seine *praecepta* einrichten, cap. XVI sq. Spricht er doch *de bono conjugii* cap. XIV, § 16, Op. tom. XI, 744 F G von einem *ordo regiae potestatis,* welcher selbst dann nicht getadelt werden dürfe, *si rex crudelitate tyrannica saeviat.* Erwägt man überdies, dafs die in Cicero's Büchern von der Republik formulierte Begriffsbestimmung der Republik (des Staates) genehmigt wird; weiter die von ihm selbst gegebene, lib. XV, cap. VIII, tom. II, 63, § 10 *civitas, quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo* [1]) *conligata* (lib. XIX, cap. XXIV, s. oben S. 132); endlich die charakteristischen Äufserungen über die *socialis vita* lib. XIX, cap. II, tom. II, 307 oben, ebend. § 20 *De sociali quaque vita etc.* lib. XIX, cap. XVII cf. *de ordine* lib. II, cap. XVIII, § 48, Op. tom. I, 422 A *Populus una civitas est, cui est periculosa dissensio; quid est autem dissentire nisi non unum sentire? etc.,* so dürfte an der Berechtigung des obigen Urteils nicht zu zweifeln sein.

Ist der Staat aber so beschaffen, wie er von diesem vorausgesetzt wird, so ist damit die Erkenntnis der Möglichkeit eines chritlichen Staates vorbereitet, während dieselbe prinzipiell von Augustin hätte geleugnet werden müssen, wenn sein echter Gedanke in der Formel von „dem Organismus der Sünde“ richtig ausgeprägt wäre. Denn in diesem Falle müfste das Christentum die Vernich-

---

1) Über die notwendigen Verkehrsmittel in der menschlichen Gesellschaft s. de doctrina Christiana lib. II, cap. XXV, § 39, tom. III, 45 D, 46 A: Commoda vero et necessaria hominum cum hominibus instituta sunt, quaecunque in habitu et cultu corporis ad sexus vel honores discernendos differentia placuit et innumerabilia genera significationum, sine quibus humana societas aut non omnino aut minus commode geritur quaeque in ponderibus et mensuris et nummorum impressionibus vel aestimationibus sua cuique civitati et populo sunt propria etc. § 40: Sed haec tota pars humanorum institutorum, quae ad usum vitae necessarium proficiunt nequaquam est fugienda Christiano, immo etiam quantum satis est, intuenda memoriaque retinenda.

tung des Staates erzielen; zu einem Verhältnis desselben zu der chritlichen Kirche könnte es niemals kommen. Dieses wird aber von unserem Autor ausdrücklich anerkannt, — die Wirklichkeit des christlichen Staates nicht blofs zugestanden, sondern gefordert.

7. Den Umschwung, welcher durch Konstantin eingeleitet [1]), durch Theodosius vollzogen wurde, versteht er, wie unter Umständen, im einseitigen Verfolg eines bestimmten Interesses (s. oben S. 125) beinahe zu vergleichgültigen, so in anderen (bei weitem mehreren) Fällen gebührend zu würdigen. Er weifs sehr deutlich, dafs er in einem christlichen Zeitalter [2]) lebt, und denkt dabei keineswegs an die Machtstellung der christlichen Kirche, sondern bezeichnet ausdrücklich das *imperium* als ein *christianum* [3]), spricht von christlichen [4]), wie von katholischen [5]) *imperatores,* und zwar nicht insofern, als das Privatbekenntnis derselben in Betracht käme, sondern das Christentum

---

1) Schmidt a. a. O. Bd. XIII, S. 593. (Per Christum factus est alter mundus, Sermo CXVI, cap. V, § 6.)

2) Christiana tempora, de vera religione cap. III, § 13, Op. tom. I, 95. De consensu evangelistarum lib. I, cap. XXVI, § 40, tom. IV, 22. Sermo CV, cap. IV, § 8. Ep. CXI, § 2, tom. II, 418 D.

3) De gratia Chr. et de peccato originali lib. II, cap. XVII, § 18, Op. tom. XIII, 324. Orbis Christianus, Ep. CLXXXV, § 16, tom. II, 846 B. Ep. XLII, § 15, tom. II, 311 B.

4) De civit. lib. V, cap. XXIV. Ep. LXXXVIII, § 5, tom. II, 289 A. Ep. CV, § 7. 11. — Christianus Imperator dem heidnischen Julian entgegengesetzt. Ep. XLVIII, § 20. — Constantinopel ist von einem Christianus imperator erbaut. Sermo CV, cap. IX, § 12.

5) Ep. CLXXXV, § 15, tom. II, 845; § 43, p. 859 A. Ep. CCIX, § 9, Contra epistol. Parmen. lib. I, § 16, Op. tom. XII, 29. Tractat. in Joannis evangel. tract. XI, § 14, tom. IV, 507. Ep. CV, § 11: Hoc dicunt et Imperatores, quia Christiani catholici sunt. — Vgl. de civit. lib. XIX, cap. XIV sqq.: Hinc itaque etiam pax domestica oritur id est ordinata imperandi obediendique concordia cohabitantium. Imperant enim qui consulunt etc. — — qui imperant, serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia.

wird von ihm als öffentliche Institution vorausgesetzt. Er kennt diesen Zustand als einen historischen; er fordert aber weiter als Ethiker ausdrücklich, dafs derselbe erhalten, ja gesteigert werde. Denn der Staat ist in demselben Mafse nur Staat, in welchem er sich den christlichen Normen unterstellt, der wahre Staat der christliche [1]), — das ist der Gedankengehalt der wichtigsten Paragraphen § 14—18 der überhaupt denkwürdigen *Ep.* CXXXVIII und *Ep.* CV. Aber ihm ist es ebenso unzweifelhaft, dafs die Kirche des Staates bedarf. Denn dieser ist es doch, welcher, obwohl ohne Krieg kaum zu denken, nichtsdestoweniger den Frieden erzielt und begründet, ohne welchen niemand in dieser Welt leben kann [2]). Ja der gesamte Rechtszustand wird lediglich durch denselben hergestellt und gesichert, d. h. die Bedingung unserer gesamten Existenz [3]), vor allem des irdischen Besitzes. Das alles hat man als ein wirkliches Gut (sittliches Gutes) zu schätzen; das aber ist Gottes [4]). Ja *de civit.* lib. V, cap. XXIV, tom. I, 209, § 5 scheint sogar der Gedanke angedeutet zu sein, dafs der christliche Staat neben der Kirche an dem Reiche Gottes Anteil haben könne. Wir schätzen die christlichen Kaiser — heifst es hier — nicht deshalb glücklich, weil sie so lange regiert haben; denn das ist auch von manchen nichtchristlichen nachzuweisen, welche als Anbeter der Dämonen nicht „zum Reiche Gottes“ gehören, wozu jene gehören.

---

1) Dorner a. a. O. S. 303.

2) De civit. lib. XV, cap. IV, tom. II, 53, § 35; cf. lib. XIX, cap. XVII, tom. II, 337, § 15. Ep. CLXXXV, § 28, Op. tom. II, 853 B. C. Ep. XCIII, cap. VI, § 20 l. l. 314 C.

3) Tract. in Joann. evang. tract. VI, § 25. 26, Op. tom. IV, 452, § 15: Sed quid nobis et imperatori? — Sed jam dixi, de humano jure agitur. Et tamen apostolus voluit serviri regibus etc. Noli dicere, quid mihi et regi? — quid tibi ergo et possessioni? — Per jura regum possidentur possessiones. (Ebenso urteilte im Mittelalter Ivo von Chartres, Epistola ad Hugonem archiepisc. Lugd. bei Flofs, Die Papstwahl unter den Ottonen (Freiburg 1858), Anhang S. 171.) Vgl. Studie VI, § 6.

4) De civit. lib. XV, cap. IV, tom. II, 54, § 5: Haec dona sunt et sine dubio Dei dona sunt.

Indessen eine überzeugende Beweisstelle liegt in den Worten nicht vor. Denn ob die Kaiser als Repräsentanten des Staates gedacht seien, ist mehr als fraglich. Der Verfasser könnte sie als persönliche Verehrer des wahren Gottes den *cultores daemonum* entgegengesetzt haben. Allein selbst in diesem Falle ist das, was in dem obigen hypothetisch gemeinten Satze ausgesprochen, wenigstens von seiner Gedankenbewegung berührt.

Dafs diese mitunter in die bezeichnete Bahn geleitet ward, dazu wirkten vor allem die eigentümlich starken Impulse, welche seiner Polemik durch die Opposition der Donatisten [1]) mitgeteilt wurden. Je schroffer die letzteren die alte Ansicht von dem Staate als einem profanen, dem Christentum fremden Gemeinwesen erneuerten und überspannten [2]), um so mehr wurde der Apologet des Katholicismus genötigt, die sittliche Würde desselben darzulegen. Und gerade darin hat Augustin mehr geleistet als irgendein Autor vor ihm. Neben jenem die vielgenannte Gröfse herabwürdigenden Urteile, welches wir oben [3]) kennen lernten, geht ein erheblich anderes her, welches dieselbe unter gewissen Kautelen als göttliche Ordnung [4]) würdigt.

Hat der Staat aber darum eine selbständige, sittliche Aufgabe? — Mit dieser Frage wende ich mich schliefslich zu der Lehre von dem Verhältnis der Kirche zum Staate [5]), nicht um sie allseitig darzulegen, sondern um — mein Thema im Auge behaltend — in Rücksicht auf dieses zum Verständnisse derselben beizutragen.

8. Wir erkannten oben [6]), dafs der Staat an der *justitia* sein Prinzip habe; haben aber die Frage, ob dasselbe als

---

1) Die donatistische Frage bei Optat. Milev. de schismate Donat. lib. III, cap. III, p. 55. Quid est Imperatori cum Ecclesia? — Die Antwort ebend. Non respublica est in Ecclesia, sed Ecclesia in Republica id est in imperio Romano.

2) S. Richter, Gesch. d. weström. Reichs, S. 305. 307. 309. 310.

3) S. S. 135.

4) S. 139.

5) Dorner a. a. O. S. 297. — Vgl. Gierke a. a. O. 126. 127.

6) S. S. 137. 138.

ein ihm transcendentes zu betrachten sei, freilich geglaubt verneinen zu müssen, aber doch noch nicht völlig [1]) erledigt. Die Schwierigkeit, welche dort uns hinderte, zu einer letzten Entscheidung zu gelangen, dürfte nunmehr hinweggeräumt werden können. — Der Staat wird freilich durch die *justitia* als das ihm wesentliche, wenn auch transcendente Prinzip geregelt seinem Begriffe nach; aber dieser gelangt erst zur vollen Realität durch das Christentum, welches die *veritas justitiae* enthüllt und mitteilt. Daraus folgt jedoch nicht, daſs das in direkter Weise geschehen müsse. Das st im Gegenteil unmöglich. Denn nicht der Staat, sondern die Kirche wurde von Christo gestiftet als Gnadenstätte, als Offenbarerin und Leiterin der wahren Gottesverehrung, — welche der Fokus der *veritas justitiae* ist. Da die letztere in ihrer maſsgebenden Geltung die Existenz des wahren (= christlichen) Staates bedingt, so ergiebt sich, daſs dieser, um durch das ihm entsprechende Prinzip normiert werden zu können, dasselbe von der Kirche zu empfangen habe [2]). Nicht als ob eine definitive Belehnung mit diesem Gut stattgefunden hätte in der Art, daſs nunmehr der Staat als Belehnter, als Besitzer dasselbe selbständig zu verwalten, die *justitiae veritas* selbst zu erkennen und nach Maſsgabe dieser Erkenntnisse eigenmächtig sich einzurichten die Fähigkeit hätte; vielmehr bleibt dauernd die Kirche die Mittlerin zwischen demselben und der *veritas justitiae*. Sie ist es, welche alle diese Erkenntnisse irrtumslos enthüllt, den Staat mit denselben auszustatten vermag. Ihrer Leitung und Rekognition hat der letztere sich zu unterstellen; nicht im Bewuſstsein der Autonomie unbedingten Gehorsam gegen seine Gesetze als seine Gesetze zu fordern. Nicht weil dieses oder jenes von dem Staate dekretiert wird, ist es echtes Recht, für uns verpflichtend, sondern nur sofern es

---

1) S. S. 138.

2) Dadurch ist die salus reipublicae bedingt. Ep. CXXXVIII, § 17, tom. II, 535 A. Hic etiam laudabilis reipublicae salus: neque enim conditur et custoditur optime civitas nisi fundamento et vinculo fidei firmaeque concordiae, cum bonum commune diligitur, quod summum et verissimum Deus est etc.

von der Kirche als mit der christlichen Wahrheit übereinstimmend genehmigt wird [1]). Denn sie allein gilt als letzte, infallible Autorität, sie allein als supernaturale Gröfse hat auch einen absoluten Zweck. Der Staat kann nur einen relativen [2]) verfolgen, aber nur dann realisieren, wenn er jener sich dienstbar [3]) macht. In diesem Falle kann er vielleicht es dahin bringen, als irgendwie dem Reiche Gottes zugehörig betrachtet zu werden [4]).

Ja unter Voraussetzung der unbedingt von der Kirche zu normierenden Katholicität der Imperatoren darf man die paradoxen Formeln gebrauchen: „Diese weltlichen Machthaber befehlen das, was auch Christus befiehlt", „durch sie befiehlt kein anderer als Christus" [5]). Allein in diesem allen ist ja nur die eine Wahrheit vorausgesetzt: der Staat bedarf unbedingt der Kirche (als der leitenden Autorität). Neben derselben wird aber auch die andere zugestanden, die Kirche bedarf des Staates, soweit sie in dieser irdischen Welt existiert. Der letztere Satz ist — wir wiederholen das [6]) — ebenfalls Augustinisch. Konsequent festgehalten hätte er unter gleichzeitiger Verwendung des ersteren zum Aufbau einer Theorie anleiten müssen, welche das Korrelatverhältnis [7]) beider Gröfsen forderte und zeichnete; aber

---

1) Ep. CV, § 7. Ep. CLXXXV, cap. II, § 8. Dagegen können allerdings katholische Imperatoren auch terroristische Mafsregeln erwählen, wenn sie selbst von dem terror domini bewegt sind. Epist. XCIII, § 18.

2) Übertreibung bei Dorner a. a. O. S. 303.

3) Die Hauptstelle de civit. Dei lib. XV, cap. II, § 30. Dorner a. a. O. S. 300.

4) S. oben S. 142.

5) Ep. CV, cap. III, § 11.

6) S. oben S. 142.

7) Dieses wird anerkannt in der merkwürdigen Stelle de civitate lib. XIX, cap. XVII, tom. II, 336, § 10: Civitas autem coelestis vel potius pars ejus, quae in hac mortalitate peregrinatur — — etiam ista pace necesse est utatur donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat; ac per hoc, dum apud terrenam civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit, jam promissione

statt dieses herzustellen, hat unser Autor vornehmlich, an bei weitem den meisten Stellen ausschliefslich die bekannte Autonomie der Kirche gelehrt.

Und gerade die Methode der Darlegung dieser Lehre hat nach meiner Meinung dazu mitgewirkt, dafs die Idee der Kirche als der sichtbaren hierarchischen eine so starke Macht in seinem Denken geblieben ist. Selbstverständlich ward der Eindruck des thatsächlichen katholischen Kirchensystems (s. oben S. 98), die eigene praktische Kirchlichkeit durchweg als das Primäre vorausgesetzt. Mochte er in der Anschauung von der *communio sanctorum* (s. oben S. 68) ein noch so bedeutendes Remedium gegen das falsch Katholische haben; da, wo er die Aufgabe hatte, über das Verhältnis der Kirche zum Staate zu handeln, konnte er dasselbe nicht verwenden. Denn die *communio sanctorum* ist über ein solches erhaben. Sie kann in jedem Staate ihre Existenz haben, sie gerät niemals mit dessen Einrichtungen in Kollision. Jeder sinnlichen Wahrnehmbarkeit entrückt, ist diese spirituale Gröfse durch keinerlei säkulare Mächte zu bestreiten, auch nicht durch derartige Kategorieen zu bemessen. Sollte dennoch im Ernste jenes Thema zur Sprache gebracht werden, so mufste von dem, was in dem Begriffe der Kirche als *communio sanctorum* ausgesagt ist, abgesehen werden. Nun scheint aber doch die eben gezogene Folgerung durch die Thatsache, welche in den *lib. de civitate Dei* vorliegt, widerlegt zu werden. Aber wird sie richtig erkannt, so wird gerade durch dieses Werk auch die Richtigkeit meiner Folgerung bewiesen. Denn so oft hier das Wort *civitas Dei* in dem Sinne von *communio sanctorum* (s. oben S. 122) verstanden und zu-

---

redemptionis et dono spiritali tamquam pignore accepto legibus terrenae civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae accomodata sunt, obtemperare non dubitat, ut quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur (!) in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia (was, wenn nicht die absolute, so doch die relative Selbständigkeit der *civitas terrena* voraussetzen würde, wenn der Gedanke der *concordia* klar vollzogen würde).

gleich auf die *civitas terrena* Bezug genommen wird, gelangt der Schriftsteller nicht dazu, ein wirkliches Verhältnis, d. h. ein Verhältnis, welches in dem Zusammenhange der irdischen Dinge besteht, uns erkennbar zu machen. Das Problem, dessen Lösung jedermann mit unbedingtem Rechte erwartet, welcher die Phrase „Verhältnis der Kirche zum Staate“ hört oder liest, wird aber nicht gelöst, sondern statt dessen ein ganz anderes (s. S. 128. 146). So oft dagegen das eben indizierte wirklich berührt wird, wirkt auf die Darstellung der katholische Kirchenbegriff ein. Um die der ganzen Welt bekannte, sinnlich wahrnehmbare katholische Kirche handelt es sich in diesem Falle. Und in welchem Glanze erscheint dieselbe! in wie überirdischem! — Indem Augustin, von der Idee der Überschwenglichkeit der *civitas Dei*, von allem dem, was er von ihr auszusagen weifs, — von dem Gedanken an ihre unendliche Erhabenheit bewegt, über das, was man vernünftigerweise nur „Verhältnis der Kirche zum Staate“ nennen kann, an manchen Stellen in der That zu reden unternimmt, überträgt er mitunter [1]) unbewufst in der Exposition dieser Lehre auf jene (sichtbare Kirche) das eine oder andere von dem, was von der *civitas Dei* in ihrer himmlischen Transcendenz gilt, und ist wenigstens nahe daran, (auch) sie als das schon seiende Reich Gottes zu betrachten.

Aufser dem ersten diese (zeitweilige) Richtung seines Denkens bestimmenden Motive, welches, wie wir zeigten (S. 122, Anm. 1), der Energie der Polemik gegen gewisse pelagianische Sätze entstammt, erkennen wir hier ein zweites. Und das war es ja, was bewiesen werden sollte.

9. Aber es fragt sich, ob es ausreicht, die Augustinische Doktrin von der Abhängigkeit des Staates von der Kirche

---

1) S. z. B. die S. 122 Anm. 2 beigebrachte Stelle aus Sermo CCXIV. Ep. CLXXXVII, § 33, tom. II, 897 D. Proinde in compagem corporis Christi tamquam in vivam structuram templi Dei, quae est Ecclesia, nati homines non ex operibus justitiae, quae fecerunt, sed renascendo per gratiam transferuntur etc. Quisquis ergo habitabitur a Deo — — — ab hac civitate non erit alienus.

zu erklären. Ist sie lediglich Konsequenz der prinzipiellen Gedanken, also ausschliefslich (dafs ich so sage) theoretischen Ursprungs?

Ich bezweifle das, bin wenigstens geneigt dazu, das Urteil zu fällen, es habe bei deren Zustandekommen noch ein ganz anderer Faktor allerdings in durchaus untergeordneter Weise mitgewirkt.

Wir haben den grofsen Kirchenvater doch auch als einen dem Eindrucke der damaligen Zeitverhältnisse unterstellten, — als einen wirklich historischen Menschen zu würdigen und zu verstehen. Es ist wahr, er spricht meist von den Römern in der dritten [1]) Person; man merkt es seiner Darstellung selten an, dafs er, der kirchliche Katholik, ein Bewufstsein davon habe, selbst ein Römer zu sein; die Interessen des politischen Patriotismus im eigentlichen Sinne kennt er nicht [2]). Daraus folgt aber doch nicht, dafs Augustin thatsächlich sich völlig indolent gegen die politischen Zustände verhalten, gegen deren Einflufs sich gänzlich abgesperrt habe. Diese waren unter dem Kaiser Honorius so schlimmer Art, wie aus den Ergebnissen der (vielleicht noch nicht hinreichenden) historischen Forschungen bekannt ist. Der römische Staat, von diesem Imperator regiert, zeigte entsetzliche Karikaturen der politischen Idee [3]). Das damalige empirische Imperium konnte doch niemand für den Staat als Staat be-

---

1) Ep. XCI, § 2, tom. II, 295 de consensu evangelistarum (tom. IV) lib. I, cap. XII, § 18. 20. 21; cap. XVII, § 26; cap. XIX, § 27; cap. XXII, § 30; cap. XXIII, § 36. Sermo CV, cap. VI, § 10, tom. VII, 545: Contra epistol. Parmeniani. lib. I, cap. XI, § 17: Firmum, regem licet immanissimum hostem Romanorum tom. XII, 29. — Wenn es contra Julianum lib. I, cap. IV, § 13, tom. XIII, 623 heifst: Quid ergo faciemus cum illi Graeci sint, nos Latini? so ist das nicht ein Zeugnis für das national-römische Selbstgefühl des Verfassers; sondern es wird an den Unterschied des griechisch redenden katholischen Orients und des lateinisch redenden katholischen Occidents gedacht.

2) Vgl. Studie VI, § 7.

3) S. die Stelle aus Augustin bei Beugnot, Hist. de la destruction du paganisme en Occident, tom. II, p. 1.

geistern [1]), war nicht geeignet, den Gedanken an den Selbstzweck desselben zu stärken. Den scharfsichtigeren unter den Zeitgenossen konnten die bedenklichen Risse und Brüche nicht verborgen bleiben, welche den Fortbestand des bisherigen Staatsbaues bedroheten, den nahenden Einsturz ankündigten. Wie hätte die Anschauung dieser traurigen Wirklichkeit unserem Schriftsteller Impulse zur Begründung einer optimistischen Staatslehre mitteilen können? Oder hätte er etwa das Bild einer idealen *respublica* im Sinne unserer heutigen, den Staat vergötternden Politiker zeichnen sollen? — Es ist richtig, dafs das ihm seine Dogmatik und Religionsphilosophie unmöglich machte; aber man kann doch auch die Frage erheben, welchen praktischen Zweck solch eine hyperbolische politische Theorie hätte haben können. Oder hätte er etwa als praktischer Reformator auftreten sollen? — Ja, wenn er den Beruf fühlte, als Märtyrer der politischen Freiheit unterzugehen.

Der römische Weltstaat (im Westreich) würde trotzdem gefallen sein und ist gefallen [2]), die katholische Kirche ist geblieben, — um eine neue Weltmacht zu werden. Was konnte unser Autor Besseres thun, als sich bemühen, jene (unvermeidliche) Katastrophe aufzuhalten durch das Unternehmen, den wankenden Staat durch die unvergleichlich stärkere katholische Kirche zu stützen? die moralische Fäulnis durch verstärkte Überleitung der in dieser sich erzeugenden neuen Lebenskeime einzuschränken? dagegen die Übergriffe des verderbten Staatsregiments abzuwehren, die auch in diesem sich regenden Inklinationen zum Byzantinismus zu brechen? Heilsamer [3]) als die Tendenz, diesen

---

1) Das hat man zu erwägen, wenn man z. B. de civit. Dei lib. XIX, cap. V—IX liest; das hat aber Feuerlein nicht erwogen, der in Sybel's Hist. Zeitschr. Bd. XXII, S. 291 urteilt: „Auch ihm ist das gesamte öffentliche Leben (vita socialis) nichts Besseres als ein Haufe sozialer Leiden, als eine Wohnstätte des politischen Elends und die Beteiligung daran für den Christen mit den schwersten Gewissensskrupeln verknüpft" u. s. w.

2) Vgl. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. Stuttgart 1882, S. 223.

3) Dafs durch den Verfolg dieser Tendenz eine andere Kari-

auch auf das Westreich zu übertragen, war doch die entgegengesetzte[1]), den Staat der Kirche zu unterstellen, den Staatsmechanismus, soweit er noch brauchbar war, im Interesse der letzteren zu verwerten.

Das zu erwirken hatte bereits Ambrosius[2]) mit Erfolg versucht. Ihn hatte Augustin in Mailand wirken gesehen, als Mann des Kirchenregimentes beobachten können. Ich wage die Vermutung (welche ich vielleicht später in eine historische Kombination umzuwandeln vermag) auszusprechen, daſs unseres Kirchenlehrers Ideeen über Staat und Kirche in der Anschauung der praktischen Erfolge des Kirchenfürsten in Mailand[3]) ihre sekundäre Quelle haben.

9. Indessen dies genauer zu untersuchen ist nicht eine Aufgabe, deren Lösung durch das Thema dieses Artikels motiviert wäre. — Ich schlieſse, indem ich die Resultate desselben, auf deren Anerkennung es mir vornehmlich ankommt, in diesen Thesen wiederhole:

a) Die Formel „die Kirche ist das Reich Gottes“ ist prinzipiell nicht von der verfassungsmäſsig organisierten, von den Bischöfen regierten Kirche ausgesagt, sondern von derjenigen, welche als *communio sanctorum* vorgestellt wird, bestimmter von dem Teile derselben — denn der Grundbestandteil gehört dem Himmel an —, welcher hier auf Erden sich befindet.

b) Da aber das Verhältnis dieser *communio sanctorum* zu der *externa communio* ein unsicheres ist, jene in diese mehrfach eingeschlossen zu werden scheint; da weiter die Anschauung von der Majestät der verfassungsmäſsig organisierten *externa communio* in dem einen Augenblick des Verfassers Denken stärker beherrscht als in dem anderen: so ist es nicht unwahrscheinlich, daſs er bei dem Gebrauche der obigen Formel zwischen den beiden Begriffen hin und

---

katur, die der Kirche, vorbereitet worden ist, wird (was man hoffentlich nicht anders erwartet) von mir nicht bloſs zugestanden, sondern als Fehler beklagt.

1) Vgl. Dorner a. a. O. S. 303.

2) de Broglie, L'église et l'empire, troisième partie, t. II, p. 1.

3) Richter, Gesch. des weströmischen Reichs S. 601 f.

wieder nicht klar unterschieden hat (S. 147). Indessen findet sich meines Wissens in dem ganzen Augustin nicht eine einzige Stelle (abgesehen von der mifsverstandenen *de civit.* XX, cap. IX s. oben S. 111), welche ausdrücklich die verfassungsmäfsig organisierte Kirche als das Reich Gottes bezeichnet; wohl aber ein so schwer in das Gewicht fallendes Bekenntnis, wie das S. 121 Anm. 1 beigebrachte, gegen die Kongruenz beider Gröfsen.

c) Obwohl von Augustin das tausendjährige Reich in die Zeit der Kirche gerückt, die Dauer desselben in eine kirchenhistorische Periode umgewandelt ist —, Reich Gottes und Kirche insofern identifiziert —, die bereits durch die (praktischen) Thatsachen des konstantinischen Zeitalters überwundenen eschatologischen Exzentricitäten durch ihn theoretisch abgewiesen sind: so ist nichtsdestoweniger die Ansicht auch bei ihm die herrschende, dafs das in der Kirche gegenwärtige Reich Gottes nur uneigentlich so zu nennen, und das zukünftige Reich der himmlischen Transcendenz davon grundverschieden sei.

Überdies mufs man, um die einzelnen Stellen richtig zu verstehen, die Doppelbedeutung des Wortes Kirche stets beachten.

d) Die *libri de civitate Dei* haben nicht den direkten Zweck, die Frage nach „dem Verhältnis der christlichen Kirche zum Staate" im Sinne des heutigen Sprachgebrauchs zu beantworten, sondern sind prinzipiell zum Zwecke der Verteidigung des Christentums (der christlichen Kirche) gegen das Heidentum abgefafst.

Die *civitas terrena* bedeutet erstens den heidnischen Staat, zweitens die bis zum Ende der Welt, also auch in der christlichen Zeit bestehende *societas improborum.*

Die *civitas Dei* ist erstens die historische sichtbare Kirche, zweitens die *communio sanctorum (electorum)* s. S. 118. 122. 125.

Man kann die Staatslehre Augustin's nur mit äufserster Vorsicht und selbst dann nicht vollständig aus den *lib. de civ.* schöpfen. Sie ist korrekt nur unter Vergleichung an-

derer Schriften, namentlich der antidonatistischen [1]) aufzubauen.

e) Die Behauptung, nach Augustin sei der Staat „der Organismus der Sünde“ (S. 135), entspricht nicht den allseitig gewürdigten echten Gedanken desselben in ihrem Zusammenhange. S. 136—143.

f) Neben der auf Entwertung der sittlichen Bedeutung des Staates gerichteten Tendenz zeigt sich noch eine andere, welche konsequent verfolgt bei der Anerkennung des Korrelatverhältnisses des Staates und der Kirche anlangen müfste (S. 142).

Die erstere entspringt in primärer Beziehung aus des Verfassers dogmatischen Grundprinzipien; sein politischer Pessimismus wird aber verstärkt durch den Eindruck, welchen die politischen Karikaturen des damaligen römischen Westreiches bereiteten.

---

1) Vgl. Studie VI, § 6.

IV.

Augustin und der katholische Orient.

1. Das Verhältnis des Occidents zu dem Orient war bereits durch die Reichseinteilung Diocletians [1]), noch mehr durch die Konstantin's [2]) des Grofsen gelockert. Und da das Politische mafsgebend sein sollte auch für das Kirchliche [3]), so konnte die Befolgung dieses Grundsatzes nur dazu dienen, die auf Befestigung der kirchlichen (relativen) Selbständigkeit des Orients und Occidents gerichtete Tendenz zu stärken. Dafs diese an der eigentümlichen griechisch-christlichen und abendländisch-christlichen Sitte und Theologie eine homogene Basis hatte, daran will ich hier nur erinnern, nicht aber die noch heute beliebte Methode der behaglichen Wiederholung allbekannter Dinge durch ein neues Beispiel illustrieren.

Dagegen sollen einzelne Thatsachen aus dem 4. und 5. Jahrhundert im Interesse des von mir begrenzten Themas erwogen werden.

---

1) Preufs, Kaiser Diokletian und seine Zeit (Leipzig 1869), S. 86.

2) Gfrörer, Allg. Kirchengeschichte (Stuttgart 1841), Bd. II, S. 9. 73. — Reichseinteilung vom Jahre 335 Burkhardt, Die Zeit Konstantin's des Grofsen (2. Aufl. 1880), S. 337.

3) Canon. XVII Synodi Chalcedon. Bruns, Canones apostolici et ecclesiastici (Berolini 1839), tom. I, p. 30. Hefele, Konziliengeschichte Bd. II, S. 520 (2. Aufl. Freiburg 1875): *Εἰ δέ τις ἐκ βασιλικῆς ἐξουσίας ἐκαινίσθη πόλις ἢ αὖθις καινισθείη, τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τόποις καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν παροικιῶν ἡ τάξις ἀκολουθείτω.*

Der Pelagianismus, obwohl eine „Lateinische“ Häresie [1]), ward gleichwohl vornehmlich auf orientalischem Gebiete Gegenstand des kirchlichen Streits, — auf palästinensischem. Man konnte damals von einer Kirche Palästinas reden nicht etwa in dem Sinne, in welchem die Phrasen *Ecclesia Hipponensis*, *Carthaginiensis*, *Mediolanensis* u. s. w. gebraucht werden, sondern in einem noch anderen. Es existierte eine *Ecclesia* Palaestinae als ein beziehungsweise autonomes, kirchliches Gebilde, durch eine besondere Physiognomie ausgezeichnet.

Hier hatte Cyrill von Jerusalem seine wechselvollen Schicksale erlebt, um schliefslich sich doch auf dem Bischofsstuhl zu erhalten, und eine Methode des Unterrichts ausgeübt, welche vielleicht mehr als nachgewiesen werden kann, die theologische Denkweise des Landes beeinflufst hat. Während in seinen Katechesen die anthropologischen und soteriologischen Lehren in den Hintergrund traten, war er dagegen beflissen, seine Jünger in dem Helldunkel der mysteriösen Sakramentslehre heimisch zu machen. Schon inbezug auf ihn kann man urteilen, dafs die letztere den verhängnisvollen Ersatz für die Mängel einer speziellen Lehre von der Gnade bildete. Und was das trinitarische Dogma angeht, so zeigte Cyrill so wenig irgendwelche dogmatische Begehrlichkeit, dafs er die durch den Arianischen Streit angeregte Frage am liebsten umgangen hätte. Indessen da dies der Natur der Sache nach nicht möglich war, so ergab er sich einem Latitudinarismus, welcher mit der Anerkennung des Nicenums endigte. Aber die überlieferte Glaubensregel blieb doch das Grundschema seiner Lehre und in dieses übertrug er unausweichliche nicenische Bestimmungen und andere. Die wesentlich von ihm gebildete [2]), erweiterte Formel ist auch nach meinem Dafürhalten das sogen. Konstantinopolitanum.

---

1) Orosii Apolog. cap. VI, § 4, ed. Zangemeister.

2) Hort, Two Dissertations, tom. I, p. 85. Harnack in der Real-Encyklopädie der Theologie, herausg. von Herzog, Hauck, Plitt, Bd. VIII, S. 223.

Sie wird mafsgebend geblieben sein auch für die Lehrthätigkeit seines Nachfolgers Johannes[1]). Allein dieser hatte doch eine andere Theologie sich zu eigen gemacht, — eine Theologie, welche obwohl alexandrinischen Ursprungs, doch auf palästinensischem Boden ausgebaut als ein hier einheimisches Gebilde beurteilt werden konnte. Der Origenismus, welchen dieser Bischof von Jerusalem mit der ganzen Kraft der Überzeugung in sich aufgenommen hatte, eröffnete ihm den Blick auch in die Sphäre der anthropologischen Lehren. Und diese wurde trotz der Befehdung in den „Origenistischen Streitigkeiten" eher geschärft als abgestumpft. Ob er die Freiheitslehre des grofsen Alexandriners in ihrem ganzen Umfange, in ihrer Originalität sich zueigen gemacht habe, wissen wir allerdings nicht, wohl aber dafs ihm wie seinen Amtsbrüdern in Palästina eine Summe von Gedanken geläufig war, die eine Verständigung mit Pelagius erleichterte, — dafs er selbst mit dem allerhöchsten Selbstgefühle die Orthodoxie und die Ebenbürtigkeit der Kirche Palästinas gegenüber irgendwelcher anderen Partikularkirche verteidigte.

Um diesen Satz zu verdeutlichen, könnte ich mich damit begnügen, an die Untersuchungen und Darstellungen der Geschichte des Pelagianischen Streits in Palästina, die wir bereits besitzen, zu erinnern; indessen da ich bei erneuerter Forschung in den Quellen auf Einzelheiten gestofsen bin, welche bisher von der Kritik noch nicht hinreichend erwogen zu sein scheinen: so gestatte ich mir, diese in einer kurzen Erörterung anzuregen.

2. Meine Leser wissen, dafs die Geschichte „des Konvents"[2]) in Jerusalem, welchen Neuere eine Diöcesan-Sy-

1) Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols u. der Glaubensregel. Universitätsprogramm (Christiania, gedruckt bei Malling 1866), Bd. I, S. 161—212.

2) Orosii historiarum adversus paganos libri VII: Accedit ejusdem liber apologeticus, recensuit Zangemeister (Vindobonae 1882), Apolog. cap. III, § 2 in conventum vestrum, cap. IV, § 1 a conventu illo, cap. VIII, § 4 in illo conventu, cap. IV, § 1 in consessu presbyterorum, cap. III, § 4 coronae vestrae.

node [1]) nennen, während doch bereits ältere Historiker wie Tillémont [2]) und Walch [3]) (welche von jenen zwar häufig citiert zu werden pflegen, aber nicht immer gelesen zu werden scheinen) diesen Namen auf Grund der Quelle vermeiden, abgesehen von den fragmentarischen Nachrichten bei Augustin [4]), vornehmlich in des Orosius tendenziösem *Apologeticus* überliefert ist. Wir finden daselbst zum Teil rätselhafte Angaben. Wir erfahren nicht [5]), von wem der *conventus* berufen wurde. Denn das *praecipiente Joanne* [6]) sagt ausdrücklich nur aus, dafs Johannes befahl, Orosius solle sich (inmitten der bereits Versammelten) mit denjenigen niederlassen, welchen die eben genannte Schrift gewidmet ist. Und diese Leute haben den Orosius aus dem Kloster des Hieronymus bei Bethlehem nach Jerusalem geholt [7]), — was doch nur geschehen konnte, wenn bereits „der Konvent" anberaumt war. Dafs er dazu nur unter Zustimmung des Bischofs kommen konnte, ist freilich selbstverständlich; dafs er aber denselben berufen habe, „wissen" wir als Historiker nicht. — Und aus welchen Personen ist er zusammengesetzt worden? — Orosius sendet seinen *Apologeticus* zum Zweck der Lektüre den Mitgliedern des Konvents, welche er cap. I, § 1; cap. III, § 1; cap. XXXIII, § 6, *beatissimi sacerdotes* (vgl. cap. IV, § 1: *In consessu presbyterorum*) nennt, was voraussetzt, dafs sie des Lateinischen kundig waren. Da diese Fähigkeit in der Regel den Palästinensern abging, so müfste sich uns schon darum der Gedanke aufdrängen, dafs die in Rede stehenden Kon-

1) Hefele, Konziliengeschichte, Bd. II, S. 93.

2) Tillémont, Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique dex six premiers siècles (Paris 1710), tom. XIII, p. 668, Article CCLIV: Conférence de Jerusalem etc.

3) Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien (Leipzig 1768), Bd. IV, S. 588, Anm. 3.

4) Ebd. S. 588, Anm. 1 zu Nr. IV. Dieselben gründen sich auf die Angaben des Johannes von Jerusalem selbst auf der Synode zu Diospolis, welche Augustin in den *Gestis Syn. Diospol.* las.

5) Gegen Walch a. a. O. S. 587. 588.

6) Oros. Apolog. cap. III, § 2: Joanne episcopo praecipiente.

7) L. C. vobis accersentibus.

ventualen höchst wahrscheinlich nicht Jerusalemitaner gewesen, überhaupt nicht palästinensische Presbyter. Nun aber werden uns überdies lediglich lateinische Namen überliefert. *Passerio* und *Avitus* (cap. VI, § 1) außerdem der rätselhafte *Domnus*[1]) *exduce* (cap. VI, § 1; cap. VII, § 6). Cap. VII, § 6 heißt es, *Avitus* und *Vitalis* hätte sich auf der einen Seite befunden, in der Mitte der Bischof, auf der anderen Seite der nicht genannte Dolmetscher und *Passerio* und *Domnus exduce*. Überdies erklären noch cap. V, § 1. 2 „*universi*", sie setzten in Kenntnis von dem, was „ihre Väter" über diese Häresie gedacht und festgesetzt hätten, um zu verhüten, daſs des Johannes *ecclesia*, „*ad cujus sinum nos convolavimus*", durch dieselbe verwirrt werde, geben sich also ausdrücklich als Nicht-Palästinenser zu erkennen, als Lateiner. Gegen die Haltbarkeit dieser Konsequenz darf man sich nicht auf die bekannten Stellen des Orosius berufen, in denen von der Unkenntnis[2]) des Lateinischen die Rede ist: cap. VI, § 1; VII, § 4. Denn nicht darüber wird hier geklagt, daſs die anwesenden Lateiner von den anwesenden Griechen (Palästinensern) nicht hätten verstanden werden können, sondern darüber, daſs der im Interesse des allerdings nur des Griechischen kundigen (cap. VII, § 4: *Dixerim, quomodo Latinum expers latinitatis Graecus audivit?*) Bischofs Johannes fungierende Dolmetscher als ungeschickt und unredlich bei der mündlichen (cap. VIII, § 1: *Concedendum est magis, ut interpres errasse dicendo quam episcopus audiendo finxisse videatur*) Übersetzung dessen, was Orosius lateinisch gesprochen hatte, in das Griechische (*Passerio presbyter* und *Domnus exduce* kontrollieren ihn cap. VI, § 1) sich erwiesen habe. Ich wiederhole, bei der mündlichen Übersetzung. Denn nicht etwa Protokollführer war der *ignotus interpres*. Ein Protokoll über die Verhandlungen in Jerusalem wurde gar nicht geführt. Das bezeugt die bereits von

---

1) Tillémont a. a. O. S. 668. Zangemeister a. a. O. S. 656.
2) Ebend. S. 671.

Tillémont[1]) nachgewiesene Stelle bei *Augustin de gestis Pelagii* cap. XIV, § 7; cap. XV bei richtigem Verständnisse. Sie[2]) erinnert an das, was der Leser selbst in den schriftlichen *Gest. Synodi Diospolitanae* lesen konnte, — an die mündlichen Aussagen des Bischofs Johannes in Diospolis über das, was in Jerusalem auf dem Konvente geschehen sei. Er war dort darüber gefragt; der Gefragte referierte; folglich konnte man hier sich nicht selbst informieren durch Lektüre der schriftlichen *Gesta*, weil diese eben nicht vorhanden waren.

Und das ist allerdings sehr zu beklagen; denn der Bericht des Orosius begründet noch weitere Zweifel, vor allen den, ob die obenerwähnten Männer als eigentliche Mitglieder des Konvents anzusehen seien. Das ist unklar. Denn a) cap. V, § 1 werden die *universi*, welchen der lateinisch geschriebene *Apologeticus* (cap. I, § 1) gewidmet ist, als auf dem damaligen Konvent zu Jerusalem gegenwärtig gewesen vorausgesetzt s. cap. III, § 3: *Postulastis universi;* cap. V, § 1: *Responsum saepissime est ab universis* cap. IV, § 1: *Unanimiter omnes (??) interrogastis;* cap. VI, § 5: *Universi in hanc sententiam consensimus.* Und zu diesen scheinen noch cap. VI, § 1. 3 auch *Passerio, Avitus* und *Domnus exduce* zu gehören. Dagegen b) in cap. VII, § 7 werden *Passerio* und *Domnus* von den eigentlichen Konventualen unterschieden *qui ambo ut pro experientia ac fide sua adesse interpretes dignarentur, ipso conveniente episcopo Johanne, a corona vestra conrogati deductique convenerant.* Sie aber wie jene sind Lateiner, also mit Ausnahme des Bischofs Johannes alle Anwesenden Lateiner.

Ich kann aus der Analyse des Textes des in Rede stehenden Schriftstellers keine andere Vorstellung gewinnen.

---

1) Tillémont a. a. O. S. 668.

2) Augustini Opera studio monachorum ordinis St. Benedicti (editio tertia Veneta Bassani 1797), tom. XIII, p. 264: „Merito quae gesta indicant, etiam hoc usus est testimonio sanctus Joannes Jerosolymitanae antistes Ecclesiae sicut interrogatus, quae apud illum ante judicium gesta fuerint, coepiscopis nostris, qui simul in illo judicio praesidebant, narravit“ etc.

Sie weicht sowohl von der von Hefele[1]) als von der von Walch[2]) vertretenen ab, welche, obwohl unter einander selbst nicht einig, doch in dem Urteile übereinstimmen, die Majorität der Mitglieder der Versammlung habe aus palästinensischen, also griechisch redenden Presbytern bestanden.

Beide Historiker nehmen offenbar an dem Berichte[3]) des Apologeten über den Hergang der Dinge in Jerusalem keinerlei Anstofs — denn in dem entgegengesetzten Falle würden sie sich doch darüber geäufsert haben —; ich aber einen sehr erheblichen. — Wer sind hier die Richter? — Alle Konventualen, wie es scheint, wenn wir einzelne Thatsachen registrieren. Sie (alle?) verfügen, dafs Orosius die von ihm mitgebrachte, des näheren charakterisierte *Epistola Augustini* verlesen solle. Sie genehmigen den Antrag des Bischofs Johannes, dafs Pelagius eingelassen werde. „Alle" fragen „einstimmig" denselben, ob er das, was Augustin in diesem Briefe widerlegt, gelehrt habe. „Alle" sehen in des Pelagius Frage *Quid mihi est Augustinus?* eine Blasphemie und erklären, derselbe müsse schon um dessenwillen nicht blofs aus dem Konvente, sondern auch aus der ganzen katholischen Kirche exkludiert werden. Lediglich der Bischof stellt sich dieser Zumutung entgegen, indem er erklärt, er sei hier Augustinus und fordert den Pelagius, einen „Laien", auf, inmitten der priesterlichen Konventualen Platz zu nehmen, ohne diese um Erlaubnis zu fragen. Orosius dagegen unter deren Zustimmung stellt den ersteren dieserhalb zur Rede, läfst sich dann aber in ein Gespräch mit Pelagius ein. Der Bischof[4]), ohne darauf zu hören, versucht die ganze Situation zu ändern: er bemüht sich, es dahin zu bringen, dafs die Konventualen (welche bisher als Richter vorausgesetzt sind) die Stellung der Ankläger einnehmen, er selbst in die des Richters eintrete. Indessen alle Konventualen er-

1) Konziliengeschichte, Bd. II, S. 107. „Die Folge war, dafs im Juni 415 unter dem Vorsitz des Bischofs Johannes von Jerusalem eine Diöcesansynode in dieser Stadt zusammentrat."

2) a. a. O. Bd. IV, S. 588, Anm. 3.

3) cap. III, tom. IV, p. 606, ed. Zangemeister.

4) cap. V.

klären hierauf: Wir sind nicht die Ankläger des Pelagius, sondern wir bekennen, was deine Brüder, unsere Väter, über diese Häresie denken, das, was sie inbezug auf dieselbe beschlossen haben, damit dieser Laie deine Kirche, in deren Schoſs wir geeilt sind, nicht beunruhige. Johannes anderseits geht darauf aus, dieselben dazu zu verführen, selbst eine Lehrformel in Form eines Bekenntnisses aufzustellen (d. h. eine synodale Entscheidung zu geben, welche eventuell nach seiner Ansicht dieselbe Gültigkeit gehabt haben würde, wie die Dekrete der Afrikaner). Allein die Konventualen lassen sich darauf nicht ein. In ihren Namen bemerkt Orosius, seine Glaubensgenossen beabsichtigten nicht eine noch schwebende Kontroverse zu entscheiden, sie seien überzeugt, daſs dieselbe längst entschieden sei durch die Afrikaner. Sie als Söhne der katholischen Kirche wollten nicht Lehrer über den Lehrern sein, nicht Richter über die Richter [1]). Wie aber ist dieses Ablehnen zu begreifen? — Die Konventualen sind doch zusammengetreten zum Zweck des Richtens, — ja sie verkündigen ja offenbar einen Richterspruch, indem sie sich für des Pelagius Exklusion erklären, sie wollen darüber richten, ob derselbe in Palästina eine Lehre verbreite, welche mit der von den Afrikanern verurteilten Lehre des Cölestius, mit derjenigen, die von Augustiu in der *Epist.* CLVII *ad Hilarium* Op. T. II, 706 bekämpft worden, identisch ist, nicht aber über den häretischen oder nichthäretischen Charakter der Lehre. Dagegen Johannes, welcher die ganze Angelegenheit als eine der Kirche Palästinas angehörige, diese als eine von der afrikanischen durchaus unabhängige betrachtet, verlangt, daſs auf diesem Konvent ohne alle Rücksicht auf das, was dort dekretiert worden, die Frage nach dem Werte jener Lehre auf Grund einer selbständigen Untersuchung entschieden werde. Das scheint allerdings vorauszusetzen, daſs Ankläger aufgetreten sind. Und das wollen die Konventualen nicht werden, sondern bleiben, was sie von Anfang an gewesen, Richter über die soeben bezeichnete Thatsache der Ausbreitung

---

1) cap. V.

einer mit der des Cölestius übereinstimmenden Doktrin, — nicht sich herabdrängen lassen durch Johannes auf die Linie der Ankläger. Allein die ganze Vorstellung, dafs der letztere darauf ausgegangen sei, beruht auf Mifsverständnis, ist eben daraus entstanden, dafs die Konventualen den kirchenrechtlichen und dogmatischen Standpunkt des Bischofs nicht zu würdigen verstanden. In Wahrheit wollte er nicht mit Ausschlufs derselben, sondern in Gemeinschaft mit ihnen untersuchen und richten über zwei Punkte, a) über jene Thatsache der Ausbreitung und b) über den dogmatischen Gehalt des Pelagianismus. Die Konventualen dagegen wollen sich nur auf den ersteren einlassen, weil sie in ihrer dogmatischen Befangenheit unfähig sind, das ganze Unternehmen des Bischofs zu würdigen.

3. Das ist der mit Wahrscheinlichkeit zu rekonstruierende Thatbestand. Ich verwende denselben hier lediglich als Mittel des Beweises für das Faktum des Selbstgefühls nicht blofs des Johannes, sondern der palästinensischen Landeskirche überhaupt. Sie will sich nicht einer anderen unterordnen, wohl aber im Bewufstsein ihrer Katholicität [1]) dem römischen Stuhl [2]), zumal sie anerkennen mufs, dafs wahr sei, was die in Jerusalem anwesenden Lateiner behaupten, dafs sie in Betracht der mangelnden Sprach- und Sachkenntnis zur Rekognition dieser *Latina haeresis* nicht recht befähigt sei. Indessen selbst dieses Urteil wird thatsächlich auf der Versammlung zu Diospolis [3]) zurückgenommen, welche mit Recht eine Synode

---

1) S. die Erklärungen, welche von den Synodalen in Diospolis gegeben werden nach Augustin, De gestis Pelagii, cap. XIII, § 29, tom. XIII, 257. Hoc Ecclesia recipit. Ib. Hoc ergo episcopi Ecclesiam recipere pronuntiaverunt. Ib. § 30: Recipit te sancta Synodus; § 32: Ecclesiastico sensu et ipse sensisti de gratiarum actione. Ib. § 43: Hoc reprobat sancta Synodus et sancta Dei Ecclesia catholica. Ib. § 60: Den Pelagius, da er contraria Ecclesiae fidei reprobat et anathematizat, communionis ecclesiasticae eum eum esse et catholicae confitemur etc. — Contra Julianum lib. I, cap. V, § 19.

2) Orosii Apolog. cap. VI, p. 5.

3) Mansi, Ampliss. conciliorum coll. tom. IV, p. 311. Tillé-

heifst, eine Synode palästinensischer Bischöfe gewesen ist. Die linguistischen [1]) Schwierigkeiten, welche das gegenseitige Verständnis des Angeklagten und der Richter einschränkten, waren hier noch erheblicher als diejenigen, welche vor wenigen Monaten die Verhandlungen zu Jerusalem drückten, — denn alle vierzehn Synodalen in Diospolis waren Griechen; — nichtsdestoweniger verfahren sie wirklich so, wie Johannes in Jerusalem zu verfahren beabsichtigt hatte; sie untersuchten selbständig das Recht der Anklage und fällten als Richter das Urteil. Sie nahmen allerdings Kenntnis von dem, was im Occidente geschehen war, aber nicht in der Meinung, dafs das mafsgebend für ihr Urteil sein solle, sondern sie sammelten das Material als Unterlage ihrer Beratung, auch dieses Mal, wie es scheint, von dem Bewufstsein ihrer Ebenbürtigkeit geleitet. Aber in den Quellen prägt sich das längst nicht in dem Grade deutlich aus wie ein anderes, — nicht sowohl die Thatsache der Eifersucht, des Anspruchs auf Koordination, als die der Entfremdung des Orients und Occidents in theologischer Beziehung. Der in Diospolis versammelte Klerus lernte aus dem Memorandum [2]), in welchem ursprünglich lateinisch verfafste Schriftstücke in das Griechische übertragen waren, einen Apparat von dialektisch formulierten Begriffen kennen, welcher, im Occident gebildet, von ihm nicht gewürdigt werden konnte. Die ganze Kontroverse lag, wie schon von anderen Dogmenhistorikern erkannt worden ist, aufserhalb der Grenzen seines dogmatischen Gesichtskreises und

---

mont a. a. O., Ausgabe vom J. 1710, tom. XIII, p. 681, cap. CCLIX. Hefele, Konziliengeschichte Bd. II, S. 96 (2. Aufl.). Walch a. a. O. Bd. IV, S. 597.

1) Augustin de gestis Pelagii cap. I, § 2, tom. XIII, p. 238 C: „Sed hoc episcopi Graeci homines et ea verba per interpretem audientes discutere non curarunt, hoc tantum intuentes, quid ille, qui interrogabatur, sensisse se diceret, non quibus verbis eadem sententia in ejus libro scripta diceretur.“ cap. II, § 3: „Et judices Latini sermonis ignari“. Ib. § 4 Ende, cap. X, § 22.

2) Augustin de gestis Pelagii cap. I, cap. XX, § 45, tom. XIII, p. 267. — Vgl. die Zusammenstellungen in tom. XVII, p. 2693.

zwar nicht blofs in Betracht der ursprünglich lateinischen Gedanken, sondern auch der Gedanken selbst. Dafs die Anerkennung dieser Wahrheit sich auch dem Augustin irgendwie aufgedrängt habe, davon empfängt man einen Eindruck, wenn man seine hierhergehörigen Kritiken [1]) der Verhandlungen in Diospolis liest. Aber denselben ganz gerecht zu werden, ward er verhindert durch die Voraussetzung einer völligen Lehreinheit im katholischen Occident und im katholischen Orient. Da diese ihm eine unerschütterliche war, konnte er nicht unbedingt richtig urteilen, sondern wufste die in Diospolis geschehene Absolution des Pelagius nur zu erklären a) aus der mangelhaften Sprachkenntnis der Synodalen, b) aus der dem Pelagius eigentümlichen Methode des Sich-herausredens. Beides ist nicht unrichtig, aber nicht ausreichend. Die wichtigste Ursache war vielmehr die Differenz der dogmatischen Stimmung im Oriente im Vergleich mit derjenigen, welche im Occidente die herrschende geworden. Und diese wird wieder aus der von mir in Erinneruug gebrachten Thatsache der Entfremdung beider Reichsteile begreiflich. Bis zu der Ankunft des Orosius in Palästina hat man von dem, was in Nordafrika in des Cölestius Angelegenheit geschehen ist, nichts gehört [2]). Die Synodalen in Carthago hatten auch nicht daran gedacht, die Akten ihrer Synode den Palästinensern mitzuteilen. Umgekehrt haben die Väter in Diospolis die *Gesta concilii* nicht den Afrikanern zugeschickt. Augustin ersuchte den Bischof Johannes *privatim* [3]) dieselben ihm zugehen zu lassen. Und wie beschwerlich die Korrespondenz gewissen Orientalen und Occidentalen im vierten und fünften Jahrhundert gewesen sei, das hat uns neuerlich Overbeck [4]) durch Erörterung eines interessanten Beispiels verdeutlicht.

---

1) Walch a. a. O. S. 593—596.

2) Das ergiebt sich aus der Geschichte des Konvents in Jerusalem und der Synode in Diospolis im J. 415.

3) S. § 7 der überhaupt sehr wichtigen Ep. Augustin. CLXXIX.

4) Sybels Historische Zeitschrift (neue Folge), Bd. VI, S. 222.

4. Nichtsdestoweniger ist dieselbe doch anderseits ein Beweis für das zweite Faktum, welches nicht minder sicher ist als das erste, für den immer noch bestehenden Verband, für die wirkliche Kommunikation zwischen Orient und Occident.

In beiden existierte trotz der Reichsteilung nach der Ansicht der Höfe doch eine, ein und dieselbe katholische Kirche. Das Edikt von Thessalonich [1]) ist z. B. von Theodosius und Gratian gezeichnet, das Ausschreiben [2]), durch welches 431 die Synode nach Ephesus berufen wurde, von Theodosius II. und Valentinian III.; die Nordafrikaner waren ausdrücklich, ja Augustin [3]) in besonders auszeichnender Weise, dazu eingeladen. Und nicht blofs staatliche Urkunden, sondern auch die freien Zeugnisse der Zeitgenossen des letztgenannten, seine eigenen anerkennen und feiern diese Einheit. Was jene betrifft, so begnüge ich mich, an das Verfahren der Synode zu Diospolis zu erinnern. Sie setzt durchweg die Autorität der einen katholischen Kirche als das Richtmafs voraus, an welchem die Lehre des Pelagius zu messen sei. *Augustin. de gestis Pelagii* cap. XIII, § 29, Op. T. XIII, p. 257 C: *Hoc Ecclesia recipit.* Ib. G: *Hoc ergo episcopi Ecclesiam recipere pronuntiaverunt.* Ib. cap. XX, § 43: *Hoc reprobat sancta Synodus et sancta Dei Ecclesia catholica.* Cap. XXXV, § 60: *Communionis ecclesiasticae eum esse et catholicae confitemur.* Cf. *Ep.* CLXXXVI, § 3. 31. 32. 33. 34. Dagegen gehört die Würdigung der bezüglichen Stellen Augustin's in den Bereich dieser Studien. Ich sehe dabei selbstverständlich ab von denjenigen, in welchen er von der *unitas Ecclesiae* in dogmatischer Allgemeinheit handelt [4]), und berücksichtige

---

1) Hugo, Jus civile Antejustinianeum, p. 1123.

2) Mansi, Ampl. collect. concil., tom. IV, p. 1109.

3) S. die interessante Ep. Capreoli, episcopi Carthag. l. l., p. 1207. Hefele, Konziliengeschichte (2. Aufl.), Bd. II, S. 179.

4) S. z. B. de baptismo contra Donatistas, lib. III, cap. IV, § 6, tom. XII, p. 143, wo zugleich die Verbreitung der Kirche per gentes Latinas Graecas barbaras et etiam Hebraeam gefeiert wird. Ad Do-

nur jene, deren Erörterung das Interesse meines Themas erheischt.

5. Da, wo die Einheit historisch begründet werden soll, geht er auf Jerusalem zurück. Die hiesige Gemeinde ist der örtliche Punkt gewesen, von wo die Kirche ihren Ausgang genommen, sich ausgebreitet hat (so z. B. *ad Donatistas post collationem* lib. cap. XXIX, § 50, Op. T. XII, p. 765 D). Dennoch spricht er von einer *Ecclesia occidentalis* [1]) und einer *Ecclesia orientalis* [2]). Und was die erstere angeht, so unterscheidet er hin und wieder die *Ecclesiae transmarinae* [3]), d. h. die gallischen, italischen von den übrigen, d. h. den in der *Africa proconsularis*, in Numidien, Mauretanien befindlichen. Wir finden auch die Redeweise [4]) *utraque pars terrarum*. Aber diese Stellen, in dem Zusammenhange des Textes erwogen und verstanden, beweisen doch zugleich, dafs ihm Occident und Orient doch nur zwei Abteilungen der einen Kirche sind, dafs er von einer selbständigen „griechischen Kirche" nichts weifs. Namentlich in den *libr. contra Julian.* und in antidonatistischen Schriften betont und entwickelt unser Kirchenvater diesen Gedanken. Damit die Donatisten zu der Erkenntnis der Beschränktheit ihrer Ansicht kommen, werden sie daran erinnert, dafs sie den Zusammenhang ihrer Gemeinden mit dem katholischen Orient, mit der Kirche zu Jerusalem,

---

natistas post collationem liber., cap. XXI, § 36, tom. XII, p. 756 C, catholico orbi terrarum.

1) Contra Julianum lib. I, cap. IV, § 13, tom. XIII, p. 623, § 14. Ib. lib. I, cap. VII, § 34. Epistola XXXVI, § 22: Occidentis loco.

2) De gestis Pelagii cap. XI, § 26: Quatuordecim antistites orientalis Ecclesiae, wo aber der Verfasser lediglich an palästinensische denkt. Ecclesiae orientales Ep. LXXXVII, § 2. Dann wieder orientalis orbis l. l. § 5, Op. tom. II, p. 277 D partes orientis contra Julian. lib. I, cap. III, § 15, tom. XIII, p. 624 D. — Vgl. unten § 19 a Anm. 1 am Schlusse.

3) Ad Donatistas post collationem lib. cap. XXVIII, § 48, tom. XII, p. 763 F, contra Cresconium Donatistam lib. III, cap. LXVIII, § 78.

4) Contra Julianum lib. I, cap. IV, § 14. Cf. Ep. LXXXVII, § 5, caeterarumque orbis partium.

der Kirche des Ursprungs nicht nachzuweisen vermöchten, darum als Separatisten zu beurteilen seien. Dagegen die katholischen Gemeinden im Occidente legitimieren sich dadurch als echte, dafs sie mit den von den Aposteln im Oriente gestifteten Gemeinden in einer „innerlichen" Gemeinschaft stehen [1]). Das Recht dieser Aussage war es aber, welches der Donatist Cresconius bestritt. Man sollte daher erwarten, dafs unser katholischer Apologet dasselbe durch Anführung historischer Thatsachen, durch Charakteristik des geschäftlichen Verkehrs zwischen Orient und Occident verteidigen werde. Ich bezweifle es nicht, dafs er das gethan haben würde, wenn er dazu imstande gewesen wäre. Aber es geschieht eben nicht. Statt der überzeugenden Beweise lesen wir rhetorische Tiraden, enthusiastische, von dogmatischen Gedanken gefärbte Beteurungen. z. B. *contra literas Petiliani* lib. II, cap. LI, § 118. Die katholische Kirche kann sich dessen rühmen, dafs sie nicht blofs mit dem Bifstum in Rom, sondern auch mit der *cathedra* in Jerusalem Verbindung unterhält, auf welcher jetzt Johannes sitzt. l. l. und *ad Dona. post collationem* lib. cap. IV, § 4. Die Gemeinden in Pontus, Bithynien, Asien, Cappadocien und die übrigen sagen zu den Donatisten: Wir kennen euch nicht, — ebenso diejenigen, an welche Johannes seine Briefe in der Apokalypse, an welche Paulus schreibt [2]).

In den zwei Abteilungen der Kirche, im Occident und Orient, gilt ein und dasselbe Dogma [3]). Das wird dem

---

1) Epist. LII, § 3.

2) Ad Donatistas post collationem lib. cap. IV. Op. tom. XII, p. 732 C. 732 G.

3) Contra Julianum Pelag. lib. I, cap. IV, § 13: An ideo contemnendos putas, quia Occidentalis Ecclesiae sunt omnes nec ullus est in eis commemoratus a nobis Orientis episcopus? Quid ergo faciemus, cum illi Graeci sint, nos Latini? — Puto tibi eam partem orbis sufficere debere, in qua primum apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronari etc. § 14: Non est ergo cur provoces ad Orientis antistites, quia et ipsi utique Christiani sunt et utriusque partis terrarum fides ista una est et te certe occidentalis terra generavit, occidentalis regeneravit Ecclesia etc. § 15: Audis omnes uno corde, uno ore, una fide id ipsum dicere et hanc

Julianus von Eclanum, welcher sich auf die aus der griechischen Kirche stammende Überlieferung berufen hatte, durch Erinnerung an das richterliche Urteil der Väter zu Diospolis [1]), durch eine kritische Analyse vieler Stellen aus den Werken griechischer [2]) Kirchenlehrer verdeutlicht. Dafs bei dieser Gelegenheit gewaltsame Interpretationen vorkommen, das zu zeigen kann hier meine Aufgabe nicht sein. Es ist als eine bewiesene Thatsache lediglich anzuerkennen, dafs die Divergenz der dogmatischen Lehre in dem Orient und Occident ebenso sicher ist als das leugnende Urteil Augustin's aus seiner Grundvoraussetzung einer identischen Katholicität erklärlich.

Indessen diese Identität ward von ihm keineswegs in kleinlicher Weise gedacht, sondern eingeschränkt auf das, was die *catholica veritas* [3]) ausmacht, durch die *regula veritatis* [4]) umgrenzt wird, d. h. auf die Summa der echt katholischen Dogmen. Keineswegs verlangt unser Bischof eine völlige Gleichheit aller theologischen Doktrinen [5]), viel-

---

esse catholicam fidem non dissonante contestatione firmatam. De unitate Ecclesiae cap. XIII, § 33 Ende, tom. XII, 458 B: Neque enim quia et in orbe terrarum plerumque regna dividuntur, ideo et unitas Christiana dividitur, cum in utraque parte catholica inveniatur Ecclesia.

1) Contra Julianum lib. I, cap. V, § 19.

2) Ib. lib. I, cap. V, § 14. 15. 16: „An tibi parva in uno Gregorio episcoporum orientalium videtur auctoritas? Est quidem tanta persona, ut neque ille hoc nisi ex fide Christiana omnibus notissima diceret nec illi eum tam clarum haberent atque venerandum, nisi haec ab illo dicta ex regula notissimae veritatis agnoscerent.“ § 17. 18. 20: „Tu interim habes in conspectu non solum Occidentis, verum etiam Orientis episcopos. Nam qui nobis deesse videbantur, plures Orientis invenimus“ etc. § 21, cap. VI, § 22: „Absit, inquit, ut Constantinopolitanus Johannes de baptismate parvulorum eorumque a paterno chirographo liberatione per Christum tot ac tantis coepiscopis suis — — resistat“ etc. Ib. lib. I, cap. VI, § 23. 24. 25. 26. 28, cap. VII, § 29. 30: „Hic sunt et caeteri, quorum te movere debeat, tanta consensio.“ § 33.

3) S. Studie I, S. 41.

4) S. Anm. 5.

5) Contra Julianum lib. I, cap. VI, § 22: „Alia sunt, in quibus

mehr ist die Liberalität in hohem Grade bemerkenswert, welche er inbezug auf alles dasjenige zeigt, was nicht dem Kirchenglauben angehört, durch diesen entschieden ist. Über gar manche Punkte kann man verschiedener Ansicht sein; die besten katholischen Lehrer haben darüber so oder anders gedacht. Ja ehe eine dogmatische Lehre kontrovers geworden, ehe die Kirche diese Kontroverse entschieden, den Kirchenglauben an dieser Stelle fixiert hat, kann man beim Vortrage derselben weniger präcis reden, ohne Zweifel an der persönlichen Katholicität zu begründen, Anstoſs zu erregen [1]). Das weniger Bestimmte ist darum noch nicht das Häretische. Man lebt ja in dem Verbande der katholischen Kirche, man äuſsert sich in dogmatischer Beziehung stets unter Voraussetzung der unbedingten Gültigkeit des ganzen katholischen Kirchenwesens, der liturgischen Praxis: durch diese wird das Minus der Doktrin des einzelnen Katholiken ergänzt, das etwa Inkorrekte thatsächlich berichtigt. Auch in Palästina ist der Exorcismus bei der Taufe ausgeübt, folglich von den in der palästinensischen Stadt Diospolis versammelt gewesenen Vätern vorausgesetzt [2]). Unter der Voraussetzung der Notwendigkeit und der Wirkungskraft dieses Sakraments haben sie das den Pelagius betreffende Urteil gefällt. Folglich können sie gar nicht die, jene wie diese, leugnende Lehre desselben genehmigt haben. Was sie lehren, empfängt sein volles Verständnis erst aus dem ganzen Lebensgetriebe der katholischen Kirche!

---

inter se aliquando etiam doctissimi atque optimi regulae catholicae defensores salva fidei compage non consonant, et alius alio de una re melius aliquid dicit et verius." Zu den Materien, über die man so oder anders denken kann, gehört aber nicht die Lehre von der Erbsünde und die Gnade. Über diese numquam fides Christiana et Ecclesia catholica variavit. Ib. lib. I, cap. VI, § 23, Op. tom. XIII, p. 632 C.

1) Contra Julianum lib. I, cap. VI, § 22 Ende.

2) Ib. lib. I, cap. V, § 19, tom. XIII, p. 628 D: „Quis enim non videat, quomodo ista illi judices accipere potuerunt scilicet secundum catholicam fidem, quae ubique parvulos exorcizando et exsufflando de potestate eruit tenebrarum, non sicut exponuntur vel potius componuntur a vobis?"

Vor allem die Sakramente sind die augenfälligen Verifikationen [1]) der Lehre, im Occidente wie im Oriente die gleichen, aber keineswegs gleich die der Verwaltung derselben dienenden Riten; keineswegs verlangt nach Augustin's Überzeugung die Katholicität der Kirche die unbedingte Identität der kultischen Bräuche. Interessant in dieser Beziehung sind der 53. und 55. Brief [2]), welche beide für die kirchliche Freisinnigkeit des Verfassers ein wichtiges Zeugnis ablegen. Christus selbst hat Matth. 11, 30 erklärt, dafs sein Joch sanft sei, seine Last leicht; er hat uns nicht die Bürde komplizierter Satzungen auferlegt, sondern nur wenige Sakramente gestiftet. Anderes haben die Apostel, die Konzile festgestellt, z. B. dafs jährlich die Feier der Auferstehung, der Himmelfahrt, der Ausgiefsung des heiligen Geistes begangen werden soll. Viele andere Observanzen, wie die das Fasten betreffenden, sind lediglich lokale Gewohnheiten, ebenso verschieden, wie die Orte, wo sie in Übung sind. Dergleichen beobachtet der katholische Christ das eine Mal so, das andere Mal anders, je nachdem er hier oder dort lebt; er folgt der lokalen Überlieferung, ohne dafs er durch den Gedanken sich quälen läfst, es gefährde dieser Wechsel seiner Seele Seligkeit. Was nicht gegen den Glauben, was nicht gegen die guten Sitten verstöfst, das ist ein Adiaphoron und um der Gemeinschaft derer willen, unter denen man lebt, zu beobachten, indem man sich denselben anbequemt. Wenn der Orient und der Occident in Dingen dieser Art von einander abweichen, so gefährdet das die Sicherheit der echten, sich selbst gleichen Katholicität in keiner Weise, — das ist der Gedanke der bezüglichen Stelle des 36. Briefs [3]).

---

1) S. S. 29—32.

2) Epistola ad Januarium. Op. Bassani (Venet. 1797), tom. II, p. 164—190.

3) Ib. 102, § 22: „Quod si respondetur hoc docuisse Jacobum Jerosolymis, Ephesi Joannem caeterosque aliis locis, quod docuit Romae Petrus, id est ut sabbatho jejunetur, sed ab hac doctrina terras caeteras deviasse atque in ea Romam stetisse; et e contrario refertur Occidentis potius aliqua loca, in quibus Roma est, non servasse'

Aber allerdings würde diese bedroht werden, wenn nicht die dogmatische Tradition dort wie hier die nämliche wäre.

Folglich muſs Augustin seinem Grundsatze gemäſs das, was er über die Trinität und die Person Christi gelehrt hat, als Katholik aus jener geschöpft haben und, da die die erstere betreffende Lehre vornehmlich im Oriente durchgebildet wurde, in erster Linie aus der daselbst einheimischen.

Nichtsdestoweniger ist das von Augustin thatsächlich nach Langens [1]) Behauptung nicht geschehen, — konnte nicht geschehen wegen seines Mangels an Sprachkenntnissen.

6. Es ist wahr, er selbst gesteht diese ein; er sagt *contra*

---

quod Apostoli tradiderunt, Orientis vero terras, unde ipsum Evangelium coepit praedicari, in eo, quod ab omnibus simul cum ipso Petro Apostolis traditum est, ne sabbatho jejunetur, sine aliqua varietate mansisse: interminabilis est illa contentio, generans lites, non finiens quaestiones. Sit ergo una fides universae, quae ubique dilatatur, Ecclesiae, tamquam intus in membris, etiamsi ipsa fidei unitas quibusdam diversis observationibus celebratur, quibus nullo modo, quod in fide verum est, impeditur." — Cf. § 31: „Hinc exorta est ista — varietas, ut alii, sicut maxime populi Orientis propter requiem significandam mallent relaxare jejunium alii propter humilitatem mortis Domini jejunare, sicut Romana et nonnullae Occidentis Ecclesiae" etc.

1) Johannes von Damaskus. Eine patristische Monographie (Gotha 1879), S. 2: „Bis auf Augustinus hatte die abendländische Spekulation von der morgenländischen gelebt. Origenes, Athanasius waren dort durch Ubersetzungen und Bearbeitungen eingebürgert. Hinsichtlich ihrer Spekulation waren die morgenländischen Lehrer auf einen sicheren Boden gestellt. Im Orient schloſs sich ein Glied an das andere in der Kette ununterbrochener Überlieferung. Auf Origenes' Schultern stand Athanasius" u. s. w. (Alle diese Sätze in der Allgemeinheit, Unbestimmtheit, in der sie aufgestellt sind, bestreite ich). S. 3: „Im Abendlande war Augustinus der erste (?) selbständige Denker. In der Litteratur der lateinischen Kirche fand er wenige Punkte, an welche er anzuknüpfen vermochte. Die litterarischen Schätze des Morgenlandes waren ihm unzugänglich wegen seines Mangels an Sprachkenntnissen.

literas Petiliani lib. II, cap. XXXVIII, § 91 [1]) geradezu, von dem Griechischen verstehe er sehr wenig, ja fast gar nichts. Und in der bekannten, auch von Baur citierten Stelle *de trinitate* lib. III, cap. I, § 1 finden wir die Erklärung, das, was griechisch über diesen Gegenstand geschrieben worden, sei entweder in nicht genügender Weise in das Lateinische übersetzt, oder, wenn das auch geschehen, so seien doch diese lateinischen Übersetzungen nicht aufzutreiben oder sie könnten doch nur mit großer Mühe aufgetrieben werden. „Und eine solche Fertigkeit im Verständnisse des Griechischen haben wir nicht, daſs wir imstande wären, die diesen Gegenstand erörternden Schriften der Griechen zu lesen und zu verstehen *(ut talium rerum libris legendis et intelligendis ullo modo reperiamur idonei", quo genere litterarum ex iis, quae nobis pauca interpretata sunt, non dubito cuncta, quae utiliter quaerere possumus, contineri).*"

Dieser Aussage haben, so viel mir bekannt ist, die meisten [2]) Autoren ebenso vertraut wie der anderen, daſs er des Hebräischen gänzlich unkundig sei. Ich selbst habe bisher zu diesen Vertrauensseligen gehört. Indessen wird es auch in diesem Falle zweckmäſsig sein, den Thatbestand unabhängig von dem Zeugnisse der Selbstbeurteilung durch eine kritische Untersuchung auszumitteln.

---

1) Op. tom. XII, 317 G. Et ego quidem Graecae linguae perparum assecutus sum et prope nihil: non tamen impudenter dico, me nosse ὅλον non esse unum, sed totum et καθ' ὅλον secundum totum etc. Aber ib. cap. XLVI, § 108 l. l. 322 G macht er seinem Gegner die Zumutung, den ersten Psalm griechisch zu lesen, was selbstverständlich voraussetzt, daſs er selber in dieser Sprache denselben zu lesen imstande war.

2) Erst als diese Studie in der Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. V (1882) gedruckt erschienen war, habe ich erfahren, daſs von Clausen bereits im Jahre 1827 in der Schrift Aurelius Augustinus Sacrae Scripturae interpres (Havniae p. 30—39) dessen Kenntnis der griechischen Sprache geprüft worden. Die Stellen, welche er zu diesem Behufe gesammelt hat, sind andere als diejenigen, welche ich gefunden habe. Beide Sammlungen können einander ergänzen. — Nourisson, La philosophie du S. Augustin (Paris 1866) II, 95.

Sicher ist es, dafs Augustin die Bedeutung einzelner griechischer Wörter verstanden hat und dieses Verständnis gegen die Deutungen anderer sicherzustellen fähig gewesen ist.

De civitate Dei lib. XX, cap. VII, ed. Dombart tom. II, p. 367, § 4. 5. *Hi autem, qui spirituales sunt, istos ista credentes* χιλιαστὰς *appellant graeco vocabulo, quos verbo exprimentes nos possemus miliarios nuncupare.*

Ep. CXCVII, § 2, Op. tom. II, p. 961 äufsert er sich inbezug auf Matth. 24, 36 über den Unterschied von χρόνοι und καιροί. *Nostri utrumque hoc verbum tempora appellant sive* χρόνους *sive* καιρούς, *cum habeant haec duo inter se non negligendam differentiam:* καιροὺς *quippe appellant Graeci tempora quaedam, non tamen quae in spatiorum voluminibus transeunt, sed quae in rebus ad aliquid opportunis vel importunis sentiuntur, sicut messis, vindemia, calor, frigus, pax, bellum et si qua similia;* χρόνους *autem ipsa spatia temporum vocant.*

Die Stelle 1 Tim. 2, 1 giebt ihm in der *Ep. ad Paulinum Nolanum Ep.* CXLIX, cap. II, § 12—16 *Paulini Nolani Op.* ed. Murat. 302 D Veranlassung, das Recht der bisherigen Übertretungen der dort vorkommenden griechischen Synonyma zu untersuchen. Keine genügt ihm. *Secundum graecum enim eloquium discernenda sunt. Nam nostri interpretes vix reperiuntur, qui ea diligenter et scienter transferre curaverint.* — *Ep.* XXXVI, § 11 über ἀλογία.

Contra Cresconium Donatistam lib. I, cap. XIII, § 16, Op. tom. XII, p. 504 wird der Gegner, welcher die von Augustin zum Zwecke der Verständigung angetragene dialektische Disputation abgelehnt hatte unter dem Vorgeben, dafs sie der christlichen Einfalt nicht entspräche, gegen die apostolischen Mahnungen verstiefse, davon überführt, dafs er gar nicht wisse, was „dialektisch" bedeute. *Nomen quippe Graecum est dialectica, quae si usus admitteret, fortasse Latine disputatoria vocaretur; sicut grammaticam literaturam linguae utriusque doctissimi appellaverunt. — — disputatio Graece* διαλογὴ *vel* διάλεξις *appellatur. Sicut autem Grammaticus a veteribus Latine dictus est literatus. ita*

graece dialecticus multa usitatius et tolerabilius Latine dicitur disputator. Puto jam, quod Apostolum disputatorem non neges, etiamsi dialecticum neges. Improbare ergo in vocabulo graeco, quod approbare cogeris in latino, quid est aliud quam indoctis praetentare fallaciam, doctis facere injuriam? — Aut si disputatorem Apostolum negas, qui tam assidue, tam egregie disputabat: nec graece nosti nec latine etc. § 18. *Habes in hoc eodem testimonio, quod de actibus Apostolorum commemoravi* (Act. 17, 17) *de ipso Paulo ita positum: disputabat igitur Judaeis in synagoga etc. — — Et multis aliis Divinarum Scripturarum locis lege, ubi inveneris hoc verbum, et inspice codices graecos etc.*

De trinit. lib. IV, cap. XXI, § 31: *hoc enim quibusdam placuit appellare, quod Graeci dicunt νοερόν.* Ib. lib. V, cap. II, § 5: *Nam etsi quaedam dicuntur accidentia inseperabilia, quae graece appellantur ἀχώριστα.* Ib. lib. XII, cap. VII, § 11: *quam vitam Graeci non ζωήν, sed βίον vocant.* Ib. § 22 inbezug auf Hiob 28, 28: *Pietatem hoc loco posuit Dei cultum, quae graece dicitur θεοσέβεια. Nam hoc verbum habet ista sententia in codicibus graecis.* Dazu vgl. ib. lib. XIV, cap. I, § 1 über den Unterschied von θεοσέβεια und εὐσέβεια.

Ep. LV *ad Januarium* § 2 wird die vulgäre Ansicht, dafs das Wort πάσχα ursprünglich als ein griechisches Wort von πάσχειν abzuleiten sei, in einer kurzen Erörterung zurückgewiesen. *Nam etiam vocabulum ipsum, quod Pascha dicitur, non graecum sicut vulgo videri solet, sed Hebraeum esse dicunt, qui utramque linguam noverunt. Neque enim a passione, quoniam graece πάσχειν dicitur pati, sed ab eo, quod transitur, ut dixi — — hebraeo verbo res appellata est etc.* —

Bei weitem bedeutsamer aber scheint mir ein anderes zu sein. Augustin fühlt nicht selten das Bedürfnis, um verkehrte Ansichten zu widerlegen, die seinigen zu rechtfertigen, auf den griechischen Urtext des Neuen Testamentes zurückzugehen. Er mufs imstande gewesen sein, einen Vergleich desselben mit lateinischen Versionen in ziemlich umfassender

Weise anzustellen. Denn *Ep.* LXXI, § 6 schreibt er an Hieronymus: *Proinde non parvas Deo gratias agimus de opere tuo, quo Evangelium ex Graeco interpretatus es: quia paene in omnibus nulla offensio est, cum Scripturam graecam contulerimus.* In der bereits oben citierten *Ep.* CXCVII, in *Sermo* CLXXX, § 3, an noch gar manchen anderen Stellen, finden sich Beispiele. In *de doctrina Christiania* lib. II, cap. XV, § 22, tom. III, 37 wird verlangt, dafs die *doctiores interpretes Novi Testamenti* auf jenen zurückgehen; vgl. ebend. cap. XI, § 16, l. l. 32 B. *Et latinae quidem linguae homines, quos nunc instituendos succepimns, duabus aliis ad Scripturarum Divinarum cognitionem opus habent hebraea scilicet et graeca etc.* cap. XII, § 18. — *De sermone in monte* lib. II, cap. IX, § 23, tom. IV, 229 über *Ῥακὰ* Matth. 5, 22.

Einen noch überzeugenderen Beweis für seine Sprachkenntnis liefert die Vertrautheit mit der alexandrinischen Übersetzung des Alten Testamentes. Gar häufig rekurriert Augustin auf dieselbe da, wo die von ihm gebrauchte lateinische Version Skrupel bereitet, z. B. *Quaest. in Genesim* Lib. I, *Quaest.* LXIX, Op. tom. III, p. 518. Die Worte des Urtextes Genes. 24, 63 לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה sind in der letzteren wiedergegeben *exerceri in campo (Vulg. ad meditandum in agro).* Die LXX haben ἀδολεσχῆσαι εἰς τὸ πεδίον geschrieben, was begreiflicherweise unserem Autor grofse Schwierigkeiten bereitet. *Ἀδολεσχεῖν ad animi exercitationem pertinet et saepe vitio deputatur, more Scripturarum plerumque in bono ponitur. Pro isto verbo quidam interpretati sunt exercitationem, quidam garrulitatem, quasi verbositatem, quae in bono, quantum ad latinum eloquium pertinet, vix aut numquam invenitur, sed ut dixi in Scripturis plerumque in bono dicitur et videtur mihi significare animi affectum studiosissime aliquid cogitantis cum delectatione cogitationis: nisi aliud sentiunt, qui haec verba graeca melius intelligunt.* Das Urteil über den Sprachgebrauch der heiligen Schrift ist nun freilich nicht richtig; in dem Neuen Testament kommt das Wort ἀδολεσχεῖν gar nicht, in den Apokryphen des Alten Testamentes nur Sir.

7, 19 u. 35, 9, beidemale aber nicht im guten Sinne vor; nichtsdestoweniger zeugt dasselbe von einer, man möchte sagen, linguistischen [1]) Divination. Dem bezüglichen Worte des hebräischen Urtextes eignet in der That nach der Ansicht der Lexikographen Mühlau und Volck die Bedeutung, welche Augustin mit Unrecht dem griechischen Worte, mit welchem die LXX in ihrer Ratlosigkeit das Hebräische wiedergegeben haben, zuschreibt. — In denselben *Quaest.* Lib. I, *Quaest.* LXXII, tom. III, p. 520 B beschäftigt ihn die Interpretation des 27. Verses in Gen. 25, wo das hebräische תָּם von den LXX mit *ἄπλαστος*, in der in Nordafrika üblichen lateinischen Übersetzung mit *simplex* wiedergegeben ist. Augustin erklärt richtig, *ἄπλαστος* bedeute eigentlich *non factus; unde aliqui latini interpretes sine dolo interpretati sunt.* — Ib. Lib. I, *Quaest.* CV über Gen. 33, 10, LXX — *ὡς ἄν τις ἴδοι πρόσωπον θεοῦ. Quod etsi benigno animo dicta haec verba fraterna sunt, quoniam et post bonam susceptionem metus ipse transierat, potuit sic dici, quemadmodum et Moyses Pharaonis deus dictus est, secundum quod dicit. Apostolus* (1 Kor. 8, 3) *Et si sunt qui vocantur dii sive in coelo sive in terra, quemadmodum sunt dii multi et domini multi, maxime quia sine articulo in Graeco dictum est; quo articulo evidentissime solet veri Dei unius fieri significatio. Non enim dixit πρόσωπον τοῦ θεοῦ, sed dixit πρόσωπον θεοῦ. Facile autem hoc intelligunt, qua distantia dicatur, qui Graecorum eloquium audire atque intelligere solent.* — Zu vergleichen sind weiter die libri VII Locutionum Op. tom. III, 427—494, wo sich der Belege so viele finden, dafs dieselben hier nicht excerpiert werden können. —

Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas cap. V, § 5, tom. X, 736: *Nec movere debet ut hoc loco* (Matth. 25, 41) *aeternum pro diuturno accipiamus, quod alibi scriptum est, In aeternum et in saeculum saeculo-*

---

1) Sinnige Bemerkungen über das Wesen der Sprache in ihrem Verhältnis zum Selbstbewufstsein *De catechizandis rudibus* cap. II, § 4, *De trinitat.* lib. XIII, cap. XIX.

rum. Latinus quippe interpres noluit dicere: In aeternum et in aeternum aeterni. Sed quoniam id quod αἰὼν graece dicitur et saeculum et aeternum interpretari potest etc. — *De anima et origine ejus* lib. I, cap. XIV, § 19, tom. XIII, 431: *Quod autem Graecus dicit πνοὴν, hoc Latini varie interpretati sunt etc.* — *In epistolam Joannis* tract. I, § 2, tom. IV, 1093: *Forte aliqui fratrum nesciunt, qui graece non norunt, quid sint testes graece; et usitatum nomen est omnibus et religiosum: quos enim testes Latini dicimus, graece martyres sunt etc.* In Psalm. CXVIII Enarrat. Sermo XX, § 1, Schluſs tom. VI, 694. *Etiam hic Graecus illud verbum* (ἐπήλπισα) *habet, quod quidam nostri interpretes supersperavi transferre maluerunt.* In psal. CIV Enarr. § 18, tom. VI, 501 B: *Nonnulli autem codices habent non paucissimi et incolae, sed paucissimos et incolas. Ubi apparet eos, qui ista ita interpretati sunt, graecam fuisse locutionem secutos, quae transferri non potest in latinum nisi cum ea absurditate, quae ferri omnino non possit.*

Contra Gaudentium. Donat. lib, I, cap. V, § 6, T. XII, p. 797 E; Gen. 3, 1: *Quod quidam interpretati sunt sapientissimam omnium bestiarum (Vulg. Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae); prudentissimam* (φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων) *potius graeci codices habent; unde in latinam linguam scriptura illa translata est.*

Ep. ad Paulinum Nolanum, ej. Opera ed. Muratori, p. 298, antwortet der Briefsteller damals, als Paulinus die auf Ps. 16, 14 bezügliche Frage erhoben habe, sei er nicht in der Lage gewesen, die *graecos codices* einzusehen; das aber sei inzwischen geschehen *(inspexi postea, quos inveni)* und er könne nunmehr berichten, einer habe die Stelle so wiedergegeben, wie durch „unsere lateinischen Versionen“ vorausgesetzt werde, ein anderer anders. —

Indessen nicht bloſs einzelne Stellen des griechischen Alten Testaments und des Neuen Testaments zu vergleichen und selbständig zu erklären vermochte unser Autor, sondern auch längere Stücke der Werke griechischer Väter. Den deutlichsten Beweis liefert der lib. I *contra Julian.*

In der Zeit des pelagianischen Streites waren gar manche Homilien des Johannes Chrysostomus in das Lateinische übersetzt und wurden in diesen Übersetzungen vielfach gelesen. Julian, der es überhaupt liebte, sich auf die griechischen Väter zu berufen, um die Übereinstimmung seiner Lehre mit der ihrigen darzuthun, beschäftigte sich auch mit jenen Homilien und citierte dieselben im lateinischen Texte. Diesen las auch Augustin für gewöhnlich, studierte aber wenigstens teilweise das griechische Original. *Contra Julian.* lib. I, cap. VI, § 26, tom. XIII, p. 634; vgl. lib. I, cap. VII, § 33 ib. 670 G versucht er seinen Gegner davon zu überführen, daſs er mit des genannten Kanzelredners *Homilia ad Neophytos* nicht hinreichend vertraut sei; — er habe sie, sei es gar nicht, sei es nicht von Anfang bis zu Ende gelesen. Denn wäre das Entgegengesetzte der Fall, so würde es nicht begreiflich sein, daſs ihm, der so gern jene hochgefeierte Autorität zu seinen Gunsten anführe, eine Stelle entgangen sei, welche so deutlich gegen ihn zeuge. Um das desto deutlicher darzuthun, bringt Augustin dieselbe zuerst in der gewöhnlichen lateinischen Version bei; dann aber — da die letztere weder vollständig noch genau sei — den griechischen Urtext, und schlieſslich versucht er selbständig diesen in wörtlicher lateinischer Übersetzung wiederzugeben [1]). Ähnlich verfährt

1) „Et hoc quidem in eadem ipsa homilia, si totam legisses, invenire potuisti aut, si legisti, nescio quemadmodum te potuit praeterire; aut si praeterire non potuit, miror, cur te non correxerit, si tamen aliquid apud te valet Johannis auctoritas. Aut si illo sermone perlecto eoque loco ejus, quem commemoraturus sum, cognito atque perspecto, in opinione tua manendum putasti, quid inde verba quaelibet inseruisti operi tuo? — An forte ut nos totum legere commoneres et invenire, unde tuas deprehenderemus et convinceremus insidias? — Quid enim apertius, quam id quod ibi dixit: venit semel Christus et paternis nos cautionibus invenit adstrictos, quas conscripsit Adam. Ille initium obligationis ostendet, peccatis nostris foenus accrevit. — — Verba quippe ejus non interpretata sic leguntur in Graeco: *Ἔρχεται ἅπαξ ὁ Χριστὸς, εὗρεν ἡμῶν χειρόγραφον πατρῷον, ὃ ἔγραψεν Ἀδάμ. Ἐκεῖνος τὴν ἀρχὴν εἰςήγαγεν τοῦ χρείους, ἡμεῖς τὸν δανεισμὸν ηὐξήσαμεν ταῖς μεταγενεστέραις ἁμαρ-*

er lib. I, cap. VI, § 22, wo zuerst auf die Differenzen des Textes der lateinischen Übersetzungen aufmerksam gemacht, dann aber die Stelle aus der bezüglichen Homilia zum Briefe an die Römer griechisch mitgeteilt wird [1]).

Ich will nicht versuchen, dies Material noch zu erweitern. Das bisher beigebrachte scheint ausreichend zu sein, davon zu überzeugen, dafs des Bischofs von Hippo Regius Kenntnis des Griechischen erheblicher gewesen ist, als Langen sie vorstellt. Er war jedenfalls imstande, nicht blofs Wörter,

---

τίαις. Quae verbum e verbo interpretata sic se habent. Venit semel Christus, invenit nostrum chirographum paternum, quod scripsit Adam. Ille initium induxit debiti, nos foenus auximus posterioribus peccatis.“ Förster, Chrysostomus in seinem Verhältnis zur Antiochenischen Schule (Gotha 1869), S. 74: „Auch hier wird Adam als Urheber und Anfänger der falschen Willensrichtung (?) angesehen“ u. s. w. Vgl. S. 83.

1) Op. tom. XIII, p. 631 B: „Hoc sensit, hoc credidit, hoc didicit, hoc docuit et Johannes. Sed tu ejus verba in vestrum dogma convertis. Peccata dixit parvulos non habere, sed propria. Unde illos innocentes merito nuncupamus etc. Comparans ergo eos Johannes majoribus, quorum propria peccata dimittuntur in baptismo, dixit illos non habere peccata, non sicut tu posuisti, non coinquinatos esse peccato, dum vis utique intelligi, non eos peccato primi hominis inquinatos. Verum hoc non tibi tribuerim, sed interpreti: quamquam in aliis codicibus eandem interpretationem habentibus non peccato, sed peccatis legatur. Unde miror si non aliquis ex numero vestro singularem maluit numerum scribere, ut illud acciperetur unum, unde dicit Apostolus: ‚Nam judicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem.‘ Ibi quippe unum non nisi delictum vult intellegi: quo nolentes credi parvulos inquinatos, non eos peccata non habere, quod ait Johannes, ne intellegerentur propria: vel peccatis, sicut habet in aliis codicibus eadem interpretatio, sed peccato non inquinatos dicere maluistis, ut unum primi hominis peccatum veniret in mentem. Sed suspicionibus non agamus, et hic vel scriptoris error vel varietas putetur interpretis. Ego ipsa verba graeca, quae a Johanne dicta sunt, ponam: *διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα*: quod est latine: Ideo et infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes. Vides certe non ab eo dictum esse parvulos non coinquinatos esse peccato sive peccatis, sed non habere peccata: intellige propria, et nulla contenntio est.“

sondern auch ganze Sätze zu verstehen, wenn auch nicht ohne Anstrengung, nicht ohne in Irrungen [1]) zu geraten, nicht ohne Aufwand von Zeit. Um diesen sich zu ersparen, griff er offenbar für gewöhnlich zu einer lateinischen Version, wenn diese vorhanden, ein Exemplar derselben ihm zugänglich war. In Fällen aber, wo er in dieser Unverständliches oder Anstöfsiges fand, verglich er den griechischen Urtext. Ich bezweifle somit durchaus nicht, dafs er fähig gewesen wäre, wenn auch mit Mühe, ein vollständiges griechisches Buch auszulegen [2]), falls damit ein dringendes persönliches Bedürfnis zu stillen gewesen wäre [3]). Ja diese relative Kenntnis des Griechischen, welche

1) Quaestiones in Genesin lib. I, quaest. XCI über den vorgeblichen Zusammenhang von τύχη εὐτύχη mit τάχα.

2) Dagegen Clausen, Aurelius Augustinus. Sacrae Scripturae interpres Havniae 1827, p. 39. In his observandis corrigendisque, si a paucis admodum discesseris, Augustinum verum feliciter assecutum esse neminem fugit: quare tantum si quid video abest, ut ignarus linguae graecae dici debeat, ut res grammaticas bene edoctus et subtilis verborum indagator existimandus sit. At facile tamen patet, cognitionem hanc quae ultra elementa linguae non prodeat (?), nullo (?) modo sufficere ad libros graecos — — intelligendos etc.

3) Sermo CLXXX, cap. V, § 5, tom. VII, 861 E. F: „Ut noveritis, verum jurare non esse peccatum, invenimus et apostolum Paulum jurasse (1 Kor. 15, 31): quotidie morior per vestram gloriam, fratres, quam habeo in Christo Jesu Domino nostro. Per vestram gloriam juratio est. Non sic ait, per vestram gloriam morior, quasi vestra gloria me facit mori, quomodo si diceret per venenum mortuus est, per gladium mortuus est, per bestiam mortuus est, per inimicum mortuus est, id est, faciente inimico, faciente gladio, faciente veneno et similia; non sic dixit, per vestram gloriam. Ambiguitatem graecus sermo dissolvit. Inspicitur in epistola graeca et invenitur ibi juratio, quae non est ambigua νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν. Νὴ τὸν θεὸν ubi dixerit Graecus, jurat. Quotidie auditis Graecos et, qui graece nostis, νὴ τὸν θεὸν quando dicit νὴ τὸν θεὸν juratio est, per Deum. Ergo nemo dubitet, jurasse Apostolum, cum dixit per vestram gloriam, fratres“ etc. Ep. CLVII, cap. V, § 40, tom. II, 728 A: In graecis enim codicibus reperitur omnino esse hanc jurationem, ne quis in latina lingua hoc sic intelligat dictum per vestram gloriam, quomodo dictum est, per meum adventum iterum ad vos et multa similia, ubi dicitur per aliquid et non est juratio.

ihm beiwohnte, war in dem damaligen Nordafrika und in Numidien durchaus nichts Aufserordentliches, dasselbe seit Tertullian's Zeit keineswegs völlig unbekannt geworden, sondern in dem Grade geläufig, dafs Augustin sich sogar in einer Predigt darauf berufen konnte, seine Zuhörer hörten täglich Griechen ihre Sprache reden[2]), diejenigen unter ihnen, welche jener mächtig wären, wüfsten, dass die so oft gehörte Formel *νὴ τὸν θεὸν* eine Schwurformel sei. S. S. 179, Anm. 3.

Leider giebt uns diese Stelle keine sichere Auskunft über das Mafs des Verständnisses des Griechischen, aber um so interessanter ist sie, je deutlicher sie sich über den Aufenthalt geborener Griechen in Numidien äufsert. Und diese Thatsache scheint mir die andere erklärlich zu machen, dafs damals nicht wenigen Nordafrikanern und Numidiern nicht blofs das Verständnis dieser Sprache bekannt war, sondern dafs sie auch dieselbe zu litterarischen Zwecken verwendeten. Oder sollten die *De Trinitat.* lib. V, cap. IX, § 10, Op. T. XI, p. 106 G genannten *plerique nostri, qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint μίαν οὐσίαν,*

(Vgl. dagegen De Trinitate lib. XIII, cap. XIX, § 26: sicut solent, qui graece nesciunt, graeca verba tenere memoriter.)

1) Konnte Augustin auch griechisch sprechen? — Sermo CCXXV ad infantes § 3, Op. tom. VII, 971 E sagt er: Inveni te Latinum, latinum tibi proferendum est verbum. Si autem Graecus esses, graece tibi loqui deberem et proferre ad te verbum graecum etc.

2) In Numidien gab es im Anfange des fünften Jahrhunderts hier und da eine Diöcese, in welcher das Volk noch punisch redete, das Lateinische nicht sicher zu verstehen vermochte. Daher mufste man für Verwaltung solcher Bistümer und Presbyterstellen der punischen Sprache Kundige zu gewinnen suchen; welche aber schwer zu finden waren. Aug. Ep. CCXIX, § 3, tom. II, 1012 B. C: Quod ut fieret, aptum loco illi (cf. § 2: Fussala dicitur Hipponensi territorio confine castellum, antea ibi numquam episcopus fuit etc.) congruumque requirebam, qui punica lingua esset instructus etc. Ep. LXXXIV, § 2, l. l. 272. — Augustin's weitere Urteile über das Punische s. bei Isaac Casaubonus, de rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes. Francofurti 1615, p. 311. — Mommsen, Römische Geschichte Bd. V, 643.

τρεῖς ὑποστάσεις (cf. ib. lib. VII, cap. IV, § 7, tom. XI, p. 131 A: *dictum est a nostris Graecis*) anderswo als in der Umgebung Augustin's zu suchen sein? Sollten damit Occidentalen überhaupt gemeint sein? — Allein selbst wenn diese weitere Beziehung die berechtigte sein sollte, würde sich ergeben, dafs die Vertrautheit mit dem Griechischen doch auch in Nordafrika vorauszusetzen wäre. Die letztere als eine Ausnahme von der Regel, den Hilarius von Poitiers und den Rufin als durchaus anomale litterärische Erscheinungen zu beurteilen, ist nach Mafsgabe der eben berücksichtigenden Erklärungen Augustin's nicht erlaubt.

Dieser selbst hatte eine bessere Kenntnis, als er uns glauben machen will. Im allgemeinen war allerdings bekanntlich sein Selbstgefühl kein schwaches: er wufste nicht nur den Widersachern, sondern auch manchen Korrespondenten, welche zu jenen nicht gehörten, seine Überlegenheit in nicht gerade zarter Weise zu verdeutlichen. Aber in anderen Fällen zeigt er doch auch eine Bescheidenheit, welche man von ihm kaum erwarten sollte. Er ist mit seinen eigenen Leistungen unzufrieden [1]; er gesteht ein, während der Ausarbeitung der *Libri de trinitate* und durch dieselbe erst vieles gelernt zu haben [2]. Es würde ihm lieb gewesen sein, wenn er bei seinen trinitarischen Studien die Werke anderer hätte benutzen können; aber unter den gegebenen Umständen ist das unthunlich gewesen, wie wir aus der bereits oben beigebrachten Stelle [3] erfahren haben. Ebendaselbst lesen wir die Aussage, das Wenige, welches von ihm im Verfolg des in Rede stehenden Zwecks aus dem Griechischen in das Lateinische übersetzt worden, enthalte doch ohne Zweifel dasjenige, was dazu ausreiche, denselben zu erreichen.

Das war also, sozusagen, bei der Ausarbeitung der *libri de Trinitate* die Vorlage, — das, was er aus dem Orient

---

1) De trinit. lib. I, cap. II, § 5.
2) L. L.
3) S. S. 170. 171. 191.

empfing, — leider zunächst eine uns unbekannte Quelle. Dagegen erscheint es als selbstverständlich, daſs die Nicenische Formel auch für ihn als trinitarischen Dogmatiker unbedingt maſsgebend geworden, von ihm allseitig verwertet werden muſste. Indessen das ist doch vorläufig lediglich ein aus der Prämisse der Katholicität dieses Autors sich ergebender Schluſs. Es fragt sich, inwiefern dieser durch die Beobachtung des wirklichen Verhaltens bestätigt werde? — Was gilt unserem Schriftsteller als trinitarische Kirchenlehre? — was hat thatsächlich sein darauf bezügliches theologisches Denken normiert? —

7. Diese Frage kann nur durch eine spezielle Untersuchung beantwortet werden. — Ich erinnere zunächst daran, daſs wir den gelehrten Forschungen Caspari's [1]) die Erkenntnis verdanken, das Nicenum sei seit etwa 361 in dem katholischen Orient Taufbekenntnis, die Grundlage des katechetischen Unterrichts, also zu einer die Gedanken der daselbst heranwachsenden Generation in dem Grade beherrschenden Macht geworden, wie das in dem Occident nicht möglich war. Denn hier blieb man bekanntlich bei dem Gebrauche des apostolischen [2]) Symbolums; unter dem Einfluſs des Glaubens an die apostolische [3]) Abfassung erhielt es sich als eine Autorität, welcher, wie es scheint, die des Nicenums niemals gleich gekommen ist. Verhielte sich das nicht so, wie könnte z. B. Ambrosius [4]) in so überschwenglicher Weise über das Apostolicum sich äuſsern, wie bekannt ist? —

Allerdings hatte die Gesetzgebung Theodosius' des Groſsen und Gratian's das Ihrige dazu gethan, das An-

---

1) Zeitschrift für die lutherische Kirche und Theologie (1854), S. 634; (1857) S. 635. v. Zezschwitz, System d. kirchlichen Katechetik, Bd. II, 1, S. 106. Harnack, Herzog's Realencyklopädie (2. Aufl.), Bd. I, S. 570.

2) v. Zezschwitz a. a. O. Bd. II, 1, S. 113. Harnack a. a. O. Bd. VIII, S. 214.

3) Caspari, Ungedruckte u. s. w. Quellen zur Geschichte des Taufsymbols Bd. II, S. 108, Anm. 78.

4) Caspari a. a. O. Bd. II, S. 56. 110. 111.

sehen des nicenischen Symbols im Abendlande zu steigern. Schon das Edikt von Thessalonich [1]), dat. III Kalend. Mart. 381 *Cod. Theod.* lib. XVI, tit I, l. II, gezeichnet wie gesagt (s. oben S. 360) von beiden Kaisern, befahl, dafs man gemäfs der apostolischen Disziplin und der evangelischen Doktrin die eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes in gleicher Majestät und heiliger Dreieinigkeit verehre; aber dieser Satz ist doch erst abgeleitet aus dem anderen, dafs alle Völker, über welche der Kaiser gebiete, in derjenigen Religion leben sollen, welche der Apostel Petrus den Römern gelehrt habe, von welchen es bekannt sei, dafs der Bischof Damasus von Rom und der Bischof Petrus von Alexandrien ihm folgen; dieser Glaube soll um der apostolischen Tradition willen gelten; der Name des Nicenums kommt aber nicht vor. Denselben lesen wir erst 1) in der *lex Cod. Theod.* lib. XVI, tit. V, *l.* 6 dat. *Idibus Januarii* 382; 2) in dem Edikt vom 30. Juli 381 *l. l.* lib. XVI, tit. I, *l,* 3, von welchem man gesagt hat, dafs es die Bedürfnisse der sogen. zweiten ökumenischen Synode bestätigt habe, von welcher Bestätigung hier aber nichts zu lesen ist.

Trotz dieser kaiserlichen Erlasse wird im Abendlande der nicenischen Formel als solcher nicht in so feierlicher Weise Erwähnung gethan, als man erwarten sollte.

Auf der denkwürdigen Synode zu Aquileja [2]), welche, auch von Afrikanern besucht, am 3. September 381 (nach Rade 380) begann, ward der Gegensatz der katholischen und arianischen Trinitätslehre eingehend erörtert, die Einrede des Arianers Palladius von Ambrosius in weitläufigen Erörterungen abgewiesen, aber auf das Nicenum,

---

1) Richter, Geschichte des weström. Reiches u. s. w., S. 527. Rade, Damasus, Bischof von Rom. Freiburg und Tübingen 1882, S. 71.

2) S. Ambrosii Op. Ed. Bened. tom. II, p. 786. Richter a. a. O. S. 526. Hefele, Konziliengeschichte (2. Aufl.), Bd. II, S. 34. Rade, Damasus, Bischof von Rom. Ein Beitrag zur Geschichte der Anfänge des römischen Primats (Freiburg u. Tübingen 1882), S. 64 bis 66. 125. 128.

welches von dem erst vor wenigen Monaten in Konstantinopel gehaltenen, — freilich von den Abendländern ignorierten, — Konzil feierlich bestätigt war [1]), an keiner Stelle der Akten rekurriert. Nur die an die Kaiser gerichtete *Ep.* X [2]) berichtet, die Anwesenden haben durch ihre stellvertretenden Gesandten erklären lassen, dafs sie „an dem festhielten, was wir behaupten, und mit dem Traktate der nicenischen Synode übereinstimmten“. Und die Angeklagten Palladius, Secundinus, Attalus wurden nicht unter Berufung auf die mafsgebende Autorität der nicenischen Urkunde, nicht unter Erinnerung an die oben erwähnten kaiserlichen Edikte verurteilt, sondern an Gratian und Valentinian II ging die *Ep.* XI [3]) ab, welche über die Verhandlungen in Aquileja berichtet und die hohen Adressaten auffordert, nach Mafsgabe der hier gefafsten Beschlüsse gegen die Arianer vorzugehen. — Ich will die

1) Nur die Bestätigung des Nicenums ist das von Sokrates, Sozomenos, Theodoret beglaubigte sichere Faktum. Dafs das sogen. Symbolum Constantinopolitanum als neues Bekenntnis nicht auf der zweiten ökumenischen Synode zustande gekommen sei, hat auch nach meinem Dafürhalten Hort überzeugend bewiesen. Siehe Harnack's Referat in Herzog's Realencyklopädie (2. Aufl.), Bd. VIII, S. 219.

2) Ambrosii Op. tom. II, p. 786. — Palladius bestritt wiederholt die Legitimität der Versammlung zu Aquileja (l. l. p. 789. 790. 794), da sie, von den Orientalen nicht besucht, keine vollständige sei. Dagegen gab Ambrosius die bedeutsame Erklärung ab (l. l. tom. II, p. 788), in früheren Zeiten wäre es üblich gewesen, dafs die Orientalen in dem Orient das Konzil hielten, die Occidentalen im Occident. „Demnach sind wir, die wir in dem Occident den Sitz haben, in der Stadt Aquileja zusammengetreten nach des Kaisers Befehl.“ Überdies sei zu bemerken, dafs der Präfekt Italiens die Orientalen benachrichtigt habe, sie seien berechtigt, an dem hier zu versammelnden Konzil teilzunehmen, wenn sie wollten. Da sie aber die erwähnte Gewohnheit kannten, hielten sie dafür, non esse veniendum. — Ep. XIII, § 4, l. l. p. 815. 816: „Nos igitur in Synodo ea, quae toti orbi praescripta esse videbatur“ etc. Ep. XIV, § 2: „Ab isto enim saepe arguebamur, quod posthabere orientalium societatem et refutare gratiam videremur.“

3) l. l. tom. II, p. 807.

charakteristische Selbständigkeit des Klerus gegenüber den Kaisern, die des Abendlands gegenüber dem Orient [1]) nicht weiter in Erwägung ziehen; die Debatten der Aquilejaner Väter kommen hier nur in Betracht als ein Beispiel, welches zeigt, dafs die Abendländer, obwohl fest in dem Grundgedanken des Nicenischen Glaubens, dennoch unter Umständen von dem Buchstaben des erwähnten Symbols absahen; anderseits feiern sie dasselbe in aufserordentlicher Weise. Derselbe Ambrosius, welcher auf der Versammlung zu Aquileja von demselben schwieg, kommt *de fide ad Gratianum* lib. I, Prolog. § 5 auf die 318 Bischöfe und ihr göttliches Werk in der Stimmung der Andacht zu sprechen: er bekennt, dafs er unter allen Konzilien vornehmlich demjenigen folgen werde, welches die gleichsam durch das Urteil Abraham's (Gen. 14, 14) Erwählten durch die einige Gewalt des Glaubens, nach Überwindung der Ungläubigen zur Siegesmacht erhoben haben. „Nicht in menschlicher Absicht, nicht infolge eines Übereinkommens sind gerade so viele zusammengetreten, sondern Jesus wollte in dieser Zahl ein Zeichen davon geben, dafs er auf dieser Synode gegenwärtig sei“. (*Ib.* lib. I, cap. XVIII, § 121.) — Das Symbol wird auch sonst von ihm nicht nur ausdrücklich citiert z. B. *de fide* cap. XVIII, § 118. 120 *de incarnationis sacramento* cap. VI, § 52, *Ep.* XXI, § 14, sondern auch in einer weitläufigen Analyse erklärt *de fide* lib. III, cap. XV, § 123 vgl. lib. I, cap. XVIII, § 118 [2]).

Anders dagegen verfährt Augustin. In den *lib. de Trinitate* wird von dem nicenischen Symbol nicht nur im allgemeinen abgesehen, sondern, — wenn anders mir nicht

---

1) S. Anm. 2 Schlufs.

2) Ambrosius gedenkt auch des Athanasius Ep. XIV, § 7, tom. II, p. 818: „Sanctae memoriae Athanasii, qui quasi columen fidei fuit, et veteris sanctitatis patrum nostrorum in conciliis definita servantes non evellimus terminos“ etc. Ep. XIII, § 4, tom. II, § 816: „Sicut et sanctae memoriae Athanasius et dudum Petrus Alexandrinae Ecclesiae episcopus et orientalium plerique fecerunt, ut ad Ecclesiae Romanae, Italiae et totius occidentis judicium confugisse viderentur.“

eine Stelle entgangen ist, — dasselbe auch nicht einmal beiläufig erwähnt. Dagegen in anderen Schriften geschieht das freilich. In dem *lib. contra Maximinum Arian.* lib. II, cap. XIV, § 3, tom. X, 848 soll zum Verständnisse des Ὁμοούσιον Anleitung gegeben werden. „Das Wort ist von den katholischen Vätern durch die Auktorität der Wahrheit und die Wahrheit der Auktorität bekräftigt, später auf dem Konzil zu Ariminum (?) wegen der angeblichen Neuheit (während es doch in Wahrheit alt ist) nicht hinreichend richtig verstanden, demnächst aber, als die Freiheit des Glaubens wiederhergestellt worden, weit und breit durch den gesunden katholischen Glauben verteidigt worden, nachdem die Bedeutung desselben nach Gebühr erkannt worden ist." Und lib. II, cap. XV, § 2 fordert er den Gegner auf, das Ὁμοούσιον [1]) in Übereinstimmung mit den katholischen Christen zu bekennen, aber nicht um der Auktorität des Konzils willen, durch welches es geheiligt worden, sondern um der sachlichen, durch die heilige Schrift verbürgten Wahrheit willen. Ja ib. lib. II, cap. XIV, § 3 gesteht der Verfasser geradezu ein, er fühle sich durch die in Rede stehende Formel nicht gebunden, sondern beabsichtige mit Maximin auf gleichem Fufse zu verhandeln. Die Bibel werde von beiden Seiten anerkannt; auch er werde nur sie als die auktoritative Norm verwenden. — In der *Collatio cum Maximino* Op. tom. X, p. 77, kommen die Kolloquenten nirgends auf die in Rede stehende Formel zu sprechen; beide ergehen sich in exegetische, in dogmatische Argumentationen, — man debattiert z. B. über das *genitum esse* § 13; — aber dafs jene erstere für Augustin eine unverbrüchliche Satzung sei, wird auch hier nicht erkennbar. — Die *Ep.* CCXXXVIII erklärt die griechische Vokabel § 25 *ejusdem substantiae et aequalis patri.*

In der auf die Irrlehre des Leporius bezüglichen *Ep.* CCXIX wird das Trinitarische berührt und behauptet, dafs durch den Genannten eine vierte Person in die Trinität

---

1) Sämtliche Stellen, an welchen dasselbe vorkommt, sind nachgewiesen in dem von den Benediktinern gefertigten Index.

eingeführt werde, *quod a sanitate symboli catholicaeque veritatis prorsus alienum sit* (§ 1); aber nicht nur wird hier der Beisatz *Niceni* vermifst, sondern auch durch Beifügung der Worte *catholicae veritatis* das Auktoritative des bestimmten Symbols, wie mir scheinen will, einigermafsen abgeschwächt. Und in dem Glaubensbekenntnis des Leporius, welches ohne Zweifel nicht von ihm abgefafst, sondern ihm zur Unterschrift vorgelegt wurde, ist das Trinitarische, was darin vorkommt (im Vergleich zu dem Christologischen das Dürftigere), nicht in den nicenischen Phrasen ausgedrückt; es bleibt einerseits hinter dem Lehrgehalt des letzteren zurück, anderseits geht es weit über die Grenzen desselben hinaus.

Noch merkwürdiger sind die Thatsachen, welche sich aus der Analyse der Briefe an den Pascentius *Epp.* CCXXXVIII. CCXXXIX ergeben. Diesem bisherigen Arianer, welcher an die katholische Kirche sich anzuschliefsen die Neigung hatte, macht Augustin nicht die Unterzeichnung des Nicenums zur Bedingung „des Übertritts"; — nirgends werden die Formeln desselben als die unveränderlichen Regulative der Rechtgläubigkeit vorausgesetzt; er erstrebt vielmehr die Verständigung durch den Gebrauch eines anderen Mittels. Der Adressat, welcher seinerseits den Arius und Eunomius verdammt, von deren Lehren sich ausdrücklich losgesagt, hatte umgekehrt verlangt, dafs Augustin das ihm anstöfsige Wort *Ὁμοούσιον* verdamme, wenn er es nicht etwa in der heiligen Schrift nachzuweisen vermöge. Der letztere bemüht sich nunmehr, zu zeigen, dafs, wenn nicht das Wort, so doch die religiöse Gröfse, welche darin ausgeprägt werden solle, daselbst sich fände, und führt dem Pascentius zu Gemüte [1]), dafs auch die Formeln, welche

1) Ep. CCXXXVIII, § 6. 7. Cf. § 4: „Respondebatur a nobis, quia nos latine loqueremur et illud graecum sit, prius quaerendum esse, quid sit *ὁμοούσιον*, et tunc exigendum, ut in libris sanctis ostenderetur." § 5: „Sic ergo et *ὁμοούσιον*, quod in auctoritate Divinorum librorum cogebamur ostendere, etiamsi vocabulum ipsum ibi non inveniamus, fieri posse, ut illud inveniamus, cui hoc vocabulum recte adhibitum judicetur." § 25.

er genehmige, nicht unmittelbar biblisch seien, z. B. *ingenitus.* — Der letztere hatte, nachdem er während der persönlichen Unterredung verschiedene Phrasen gebraucht, zuerst[1]) erklärt, er glaube *in Deum Patrem omnipotentem invisibilem ingenitum incapabilem et in Jesum Christum Filium ejus, Deum natum ante saecula, per quem sunt facta omnia, et in Spiritum sanctum.* — Als aber von ihm das mündliche Bekenntnis zu Papiere gebracht, die Urkunde von dem Bischof eingesehen war, bemerkte dieser zwei Varianten[2]); statt der Worte *Deum patrem* las man lediglich *Deum;* an Stelle von *incapabilem* war *innatum* gesetzt. Auf die erstere aufmerksam gemacht, fügte Pascentius das ausgelassene *Patrem* hinzu[3]); änderte aber überdies aus freien Stücken[4]) auch die zweite, indem er statt *innatum* das ursprüngliche *incapabilem* schrieb. Das war, wie er selbst urteilte, „sein Glaube". Augustin, welchen er demnächst noch eine zweite Formel[5]) mitgeteilt hatte *(„in Deum Patrem omnipotentem, invisibilem, immortalem, non ab aliquo genitum et ex quo sunt omnia. Et in Spiritum sanctum"),* verneinte das. *Haec fides non est tua, sed utriusque nostrum, quemadmodum si adjungeres, quod eundem filium Dei Jesum Christum etiam Maria virgo peperit, quod pariter credimus, et si qua alia communitas confitemur.* Wolle der Adressat seinen (bisherigen) Glauben in Worten ausprägen: so müfsten diese gerade die Differenz[6]) von dem gemeinsamen betonen, — im Falle er nämlich (dies füge ich im Sinne Augustin's hinzu) Arianer bleiben wolle. Das ist aber begreiflich nicht der Wunsch des Bischofs von Hippo Regius, viel mehr augenscheinlich, dafs dieser durch die oben mitgeteilten Formulierungen der *fides communis* befriedigt ist, sofern ihr Sinn nur nicht

1) Ib. § 3.
2) L. l.
3) L. l.
4) L. l.: „Sed nulla hinc a me facta commemoratio est".
5) Ep. CCXXXIX, § 1.
6) Ib.: „Si voluisses ergo tuam dicere, non istam diceres, quae communis est nobis, sed illam potius, in qua dissentimus a vobis."

durch das Detail scharfer arianischer Kategorieen entstellt werde. Er würde sich allenfalls mit dem Bekenntnisse der oben beigebrachten Hauptsätze der Glaubensregel [1]) begnügen [2]), ohne die ausdrückliche Annahme anti-arianischer Formeln zu begehren. Ja indem er der Aufforderung des Pascentius nachkommt, seinen Glauben zu bekennen, verfährt er in aller Freiheit. Statt an die nicenischen antiarianischen Formeln zu erinnern oder diese zu gebrauchen und in kleinlicher Weise zu rechtfertigen, erörtert er seine persönliche theologische Lehre von der Trinität [3]), namentlich aber die von der Person Christi, welche ja freilich nicht in Widerspruch mit dem gemein-katholischen Dogma steht, aber doch auch nicht lediglich identisch ist mit diesem, sondern ein eigentümliches theologisches Verständnis darbietet. Und wenn er begreiflicherweise das Ὁμοούσιον nicht aufgeben, nicht verdammen will, so ist es doch ein denkwürdiges Faktum, daſs er an keiner anderen Stelle dieser Briefe als der oben citierten mit der Rechtfertigung und Exposition des Gehalts dieses Worts sich zu thun macht.

Ebenso genügsam [4]) zeigt er sich in anderen Schriften.

---

1) Über das apostolische Symbolum und die Glaubensregel bei Augustin s. Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. s. w., Bd. II, S. 264; Bd. IV, S. 223, wo aber die Epp. CCXXXVIII, CCXXXIX nicht berücksichtigt sind.

2) Das scheint sich mir wenigstens aus der ganzen Tendenz, dem Zusammenhange der beiden in Rede stehenden Epp. zu ergeben. — Man beachte die Stellen Ep. CCXXXVIII, § 3: „— nondum a te quidquam dictum, quod meae fidei repugnaret et ideo, si ea scripsisses, me his etiam posse subscribere". Ib. § 4, Anfang. § 5: „Quamquam nihil in iis verbis viderem nostrae fidei esse contrarium et propterea me dicerem paratum esse subscribere" etc.

3) Ep. CCXXXVIII, § 10. 14. Ep. CCXXXIX, § 5.

4) Das scheint um so auffälliger zu sein, als auf Veranlassung des Apiarius-Falls seit 417 (s. Studie V, § 19 gegen Ende) gerade die Nordafrikaner, auf die Beschlüsse der Synode zu Nicäa in ganz besonderer Weise aufmerksam gemacht, sich mit denselben mit peinlicher Genauigkeit beschäftigten. Auf der Generalsynode am 25. Mai 419 (Hefele, Konziliengesch., zweite Aufl., Bd. II, S. 122)

Unter denjenigen, in welchen er Auslegungen des apostolischen Symbolums giebt, ist der *liber de genesi ad literam imperfectus* [1]) insofern besonders beachtenswert [2]), als derselbe als subjektive Darstellung des kirchlichen Glaubens betrachtet werden kann. Hier, cap. I, § 1, findet sich freilich der Ausdruck *consubstantialis* zweimal, einmal in Beziehung auf den *Spiritus sanctus*, sodann in dem Erläuterungssatze zu dem Worte *per Filium suum unigenitum* — *id est per sapientiam et virtutem suam.* Aber auch in dem genannten Paragraphen wird er weder sonderlich betont noch ausführlich erörtert, nicht als nicenischer Terminus, sondern zum Zweck der Darlegung der *catholica veritas*, der *fides disciplinae catholicae* verwendet. — Verhältnismäfsig am meisten dogmatisch, am deutlichsten die kirchliche Gebundenheit charakterisierend sind die Aussagen *de agone Christiano* cap. XIII. XVI [3]). Indessen wie verschieden ist doch auch hier der Ton von dem, welchen die meisten griechischen Theologen anschlagen, wie unverkennbar sind auch hier die Spuren der Freiheit und Lebendigkeit des Denkens! —

8. Das also ist uns gewifs geworden, dafs die Antwort auf die S. 375, § 6 Ende aufgeworfene Frage: von Augustin ist nicht sowohl das Nicenische Symbol, nicht sowohl irgendwelche Formel als vielmehr eine gewisse Reihe von Grundthesen [4]) (Grundgedanken) als trinitarische Kirchenlehre vor-

---

war das Symbolum feierlich recitiert. Statut. K. Bruns, Canones apostolorum et conciliorum (Berolini 1839) I, 160. Indessen ist daran zu erinnern, dafs alle die Trinität betreffenden Schriften unseres Autors vor, zum Teil lange vor dem Jahre 419 abgefafst sind.

1) Opera Bassani (1797 Venetiis), tom. III, p. 123.

2) Caspari a. a. O. Bd. II, S. 265.

3) Opera, tom. XI, 641 E. F; 642 A. B.

4) De trinitate lib. IX, cap. I, § 1, tom. XI, p. 155 D: „In illis (credendis) auctoritas tenenda est, in his (intelligendis) veritas exquirenda. Quod ergo ad istam quaestionem attinet, credamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum" etc. — Ep. CLXIX, § 5. Ep. CXX, § 2, tom. II, 453 D: Vide ergo secundum haec verba tua, ne potius debeas, maxime de hac re, in quae praecipue fides nostra consistit (!), solam sanctorum auctoritatem sequi

ausgesetzt. Diese haben für ihn im eigentlichen Sinne auktoritative Bedeutung, — sind die Grundelemente seines trinitarischen Erkennens geworden.

Das letztere war nach seiner Angabe keineswegs [1]) das allgemeine Bedürfnis der Zeitgenossen. Er sieht voraus, daſs das Werk *de trinitate*, welches er auf das dringende Begehren Ungenannter zu schreiben unternommen, an welchem er viele Jahre als Mann, als Greis gearbeitet [2]), nichtsdestoweniger nur von wenigen gelesen, von wenigen verstanden werde [3]), wiewohl es gerade darauf ausgehe, zum Verständnis [4]) des Kirchenglaubens anzuleiten. Aber die Wahrheit und die Wirkungen der Heilskraft desselben sind durch dieses Verständnis überhaupt nicht bedingt. „Wäre der Herr nur für diejenigen gestorben, welche das letztere sich erworben, dann würden wir vergebens arbeiten in der Kirche“ [5]). Die *libri de trinitate* wollen nur neben anderen eine theologische wissenschaftliche Erörterung des trinitarischen Kirchenglaubens sein. Von dem Gelingen oder Miſslingen dieses Versuchs ist die Geltung desselben nicht abhängig. Das Theologische darin wird der Kritik preisgegeben [6]). Möge es dazu dienen, bessere Leistungen anderer zu ermöglichen! —

Ein Urteil der Selbstunterschätzung, — welchem der Erfolg nicht entsprochen hat. Dieser ist unvergleichlich bedeutender geworden, als der Autor annahm. Seine theologische Trinitätslehre, epochemachend wie sie ist, hat Jahrhunderte hindurch das theologische Denken, — be-

---

nec ejus intelligentiae a me quaerere rationem. Neque enim cum coepero te in tanti hujus secreti intelligentia utcumque introducere — — aliud disserendo facturus quam rationem, ut potero, redditurus etc.

1) Ep. CLXIX, § 1. 2. 4.

2) Retractat. lib. II, cap. XV. Ep. CLXXIV.

3) Ep. CLXIX, § 1: „Et a paucis eos libros de trinitate intelligi posse arbitror“.

4) Ep. CXX, § 2: „Rationem, ut potero, redditurus“ etc.

5) Ep. CLXIX, § 4 Anfang. Op. tom. II, p. 786 A.

6) S. Anm. 1 und oben S. 178.

ziehungsweise den kirchlichen Glauben — im Abendlande beherrscht.

Dem aufmerksamen Leser des oben genannten Hauptwerkes bestätigt sich dagegen die Richtigkeit der Selbstaussage, welche S. 170 angegeben ist. Die griechischen Autoren sind in der That von unserm Verfasser wenig benutzt, nicht (s. oben S. 176), weil er sie wegen Mangels der Kenntnis dieser Sprache nicht benutzen konnte, sondern weil es schwierig war, die bezüglichen Handschriften zu erwerben, wie er selber sagt, und weil er kein besonders starkes Bedürfnis fühlte, diese litterarischen Arbeiten zu verwerten, wie ich vermute.

Er hat aber auch aus den lateinischen Werken [1]), welche Trinitarisches behandeln, wenig geschöpft. Es läfst sich, soweit meine Forschung reicht, nicht einmal beweisen, dafs er des Ambrosius Bücher *de fide* und *de Spiritu sancto* [2]), von denen doch kaum anzunehmen ist, dafs er sie nicht sollte gekannt haben, irgendwie als Quelle benutzt habe. — Seine Leistung ist eine schöpferische That, — ein Werk von ureigenen Gedanken aufgebauet, soweit es theologischer Natur ist, nahezu unabhängig von dem katholischen Orient, nichtsdestoweniger im Einklange mit dem materiellen Gehalte der Grundbestimmungen der Lehre, welche wir die athanasianisch-nicenische zu nennen pflegen. Aber die auf der Synode des Jahres 325 auf Grund des Taufbekenntnisses der Kirche zu Cäsarea zustande gekommene Formel ist nicht die Norm gewesen, welche von ihm in dem Bewufstsein ihrer absolut auktoritativen Bedeutung beobachtet worden, deren Buchstaben er nach dem Vorbilde des peinlich gestimmten Dogmatismns griechischer Kirchenmänner heilig gehalten hätte.

---

1) De trinit. lib. III, cap. I, § 1. Dennoch bemerkt er De fide et symbolo, § 18, tom. XI, p. 515: „De Patre quidem ac Filio multis libris disseruerunt docti et spiritales viri etc. — — Tractantur haec latius ab iis, qui non tam breviter quam nos totius Christianae fidei professionem volunt explicare.“

2) L. l. § 19: „De Spiritu sancto autem nondum tam diligenter et studiose disputatum est.“

9. Ich widme schliefslich meine Aufmerksamkeit noch der Christologie, selbstverständlich nicht in der Absicht, dieselbe monographisch zu bearbeiten [1]), sondern lediglich zu dem durch die Aufgabe dieser vierten Studie beschränkten Zweck.

Dies Thema läfst sich auch in der Frage nach den Quellen der Augustinischen Lehre von der Person Christi formulieren.

Die Kenntnis der bisherigen Forschungen über dieselbe habe ich hier vorauszusetzen. Und nur dann, wenn ich in der Lage wäre, dieselben erheblich zu erweitern oder wesentlich zu berichtigen, hätte ich im Einklang mit den von mir [2]) dargelegten schriftstellerischen Grundsätzen das Recht zunächst mit einer selbständigen Untersuchung zu beginnen, um mit neuen Resultaten zu schliefsen. Allein zu diesen bin ich im Verfolg meiner bisherigen Studien nicht gelangt. Demnach würde es methodologisch gerechtfertigt sein, wenn ich unter Voraussetzung dessen, was bisher in den dogmengeschichtlichen Werken über unseres Kirchenvaters Lehre von der Person Christi mitgeteilt ist, direkt die Beantwortung der aufgeworfenen Frage zum Gegenstand meiner Studie machte. Indessen dieses Verfahren ist mir doch bei näherer Prüfung als unausführbar erschienen. Denn die Untersuchung der Quellen eines Lehrbegriffes kann doch nicht ohne Vergleichungen geführt werden; diese aber sind nur möglich, wenn derselbe in irgendwelchem Grade erörtert worden ist. Somit mufs ich mit dieser Erörterung beginnen, also leider! (teilweise) das wiederholen, was schon von anderen ausgemittelt worden ist. Anders wüfste ich selbst dann nicht zu verfahren, wenn ich anzuerkennen hätte, dafs in den bisherigen Darstellungen der Christologie des Bischofs von Hippo Regius das Quellenmaterial in erschöpfender Weise verwendet worden wäre.

1) Dieselbe soll hier nicht im Zusammenhange eines Systems erörtert, nicht das, was ihr eigentümlich ist, — nicht die Bedeutung, welche der Person Jesu von unserem Theologen beigelegt wird, auseinandergesetzt und gewürdigt werden.

2) S. oben S. 50. 130.

Aber das ist keineswegs geschehen. Gerade diese Lehre ist in Vergleich mit anderen mit geringem Interesse behandelt. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Bd. I, S. 884—888 hat auf Grund der Erklärung, dafs in Augustin's Christologie sich nichts besonders Eigentümliches finde, nur wenige Stellen berücksichtigt. Auch in dem ausgezeichneten Werke des älteren Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. II, S. 89 ist derselben freilich nur eine sehr gelehrte, von eindringenden Studien zeugende Anmerkung gewidmet. Und der jüngere Dorner, Augustinus, S. 87 hat in seinen Umrissen weit mehr dogmatische als dogmenhistorische Zwecke verfolgt. Hier wie dort sind die beigebrachten [1]) Belegstellen nach meinem Dafürhalten ungenügend. Endlich Thomasius [2]), Die christliche Dogmengeschichte, Bd. I, S. 347, Erlangen 1874, hat durch Unkritik die bisherige Erkenntnis, statt zu läutern, vielmehr getrübt.

10. Augustin erkennt an und lehrt die Einheit der Person. *Enchiridion ed. Krabinger* cap. XIV, p. 46 *(Opera studio monachorum St. Benedicti Bassani* MDCCXCVII, cap. XXXVI, § 11, tom. XI, p. 585), cap. XV, p. 53, cap. XVI. *Contra Maximin. Arianum* lib. II, cap. X, § 1,

---

1) Vgl. Hermann Schultz, Die Gottheit Christi. Gotha 1882. S. 141, Anm. 1; S. 142, Anm. 1.

2) Nach ihm haben die abendländischen Kirchenlehrer in ihrer Majorität sich an Athanasius angeschlossen, ohne die christologische Arbeit selbständig zu fördern (das traditionell gewordene Urteil!). Wenn weiter behauptet wird, die römischen Bischöfe Felix und Julius I. hätten geradezu eine Natur gelehrt, und als Beleg dafür Ep. Julii ad Dionysium Mansi Ampl. coll. tom. II, 1191 (lateinisch Leonis M. Opera. Edd. Ballerini tom. I, 743), Münscher-Cölln, Dogmengeschichte I, 279 citiert wird: so ist daran zu erinnern, dafs schon Muratori und die Ballerini die Echtheit jener Ep. mit Recht bestritten haben. Dieselbe gehört zu den vielen Schriftstücken, welche die Apollinaristen untergeschoben haben. — Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols u. der Glaubensregel. Christiania 1879, S. 67. 88. Dräseke in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. IV, S. 511.

Op. tom. X, p. 840 G: *Porro autem Christus una persona geminae substantiae, quia et Deus et homo est. Tractat. in evangelium Joannis tract.* LXIX, § 3, Op. tom. IV, p. 902 D ib. *Tract.* XXVII, § 5, tom. IV, p. 665 A. *de trinitate* lib. IV, cap. XX, § 30, tom. XI, p. 96 D; lib. XIII, cap. XIX, § 24, tom. XI, p. 236 A B: *ad unitatem personae copulatus et quodammodo commixtus. Ep.* CLXXXVII, cap. III, § 9, tom. II, p. 529 C: *in unitate personae copulans utramque naturam* ib. cap. XII, p. 40: *Est plane quod singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum verbo; contra Sermonem Arianorum*, cap. VIII, tom. X, p. 754: *Unam quippe ostendit esse personam in utraque natura etc.* — Über die Zweiheit der Naturen s. außer den soeben bereits citierten Stellen *Sermo* CLXXXVI, § 1, tom. VII, p. 885 A ib. § 2. Daneben lesen wir, vielleicht sogar etwas häufiger, die Redeweise *substantia Enchiridion ed. Krabinger* cap. XV, p. 50: *gemina substantia contra Maximin. Arian.* lib. II, cap. X, § 1 s. oben *contra Sermonem Arian.* cap. VIII, Op. tom. X, p. 755 D *gigas geminae substantiae.* Cf. *Sermo* CLXXXVII, § 3, tom. VII, p. 887 B. Allein weder findet sich der eine oder der andere Terminus durchgehends an Stellen, wo der darin ausgeprägte Gedanke den Gebrauch zu fordern scheint, noch sind beide absolut feststehend; sie gelten ihm nicht als inkorrigibele, s. *Ep.* CCXXXVIII, § 12, Op. tom. II, p 1115 C, wo freilich direkt der Wert dieser Vokabeln nur inbezug auf die Trinität beurteilt wird.

Da, wo der Autor auf die göttliche Seite Christi allein oder auf die menschliche Seite allein zu sprechen kommt, schreibt er zuweilen *„natura Divina“*, *„natura humana“*, z. B. *Tractat. in evangel. Joannis* tom. IV, p. 1008 C *(tract.* CV, § 6), *de trinit.* lib. I, cap. VIII, § 15; aber ungleich häufiger bedient er sich in diesem Falle anderer Termini, z. B. *Divinitas Enchiridion* cap. XIII, *ed Krab.*, p. 44; *homo Tractat. in evangelium Joannis tractat.* XLII, § 9, tom. IV, p. 808, *de trinit.* lib. IV, cap. XX, § 31, Op. tom. XI, p. 97 G *hominis caro.* Er sagt auch *Divina humana* (Plur. neutr.) das Göttliche, das Menschliche *Sermo* CLXXXIV,

cap. I, § 1, tom. VII, p. 881 F. *Deus et homo Enchirid.* cap. XIII, *ed. Krab.* p. 45, *Tractat. in Joann. evang. tract.* LXXVIII, § 2, tom. IV, p. 924 B *Nec tamen Deus pars hujus personae* p. 925, *Sermo* CLXXXIV, cap. I, § 1, tom. VII, p. 881 F, § 3, p. 882 E: *natus de patre Deus, de matre homo, sine matre Deus, sine patre homo etc. de trinitat.* lib. XIII, cap. XVIII, § 23; *contra Maximin. Arian.* lib. II, cap. X, § 1, tom. X, p. 840 F, weiter *Verbum et homo Tractat. in evangelium Joannis* tractat. XLVII, § 9. Ja es findet sich *Deus-homo* ganz im Sinne des deutschen Gottmensch *de civitate Dei* lib. XI, cap. II *ed. Dombart* tom. I, p. 411, Zeile 15: *In qua (fide) ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas, Deus Dei filius, homine adsumto, non Deo consumto eandem constituit et fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum.* Dagegen habe ich das von Dorner (Entwickelungsgeschichte u. s. w., Bd. II, S. 92) aus *Ep.* CLXIV beigebrachte Citat daselbst vergebens gesucht.

Das Wort sagt eine Einheit aus; aber diese soll verstanden werden auf Grund der Voraussetzung, dafs weder auf der göttlichen noch auf der menschlichen Seite irgendwelche Alteration stattgefunden hat. Wenngleich Augustin einmal von einer *mixtura Dei et hominis* redet (vgl. *de trinitate* lib. IV, cap. XX, § 30: *Verbo Dei ad unitatem personae copulatus et quodammodo commixtus homo Ep.* CXXXVII, § 11 cf. § 16), so hat er doch an eben dieser Stelle diese Äufserung gegen Konsequenzen zu sichern gesucht; sie werden aber noch viel entschiedener durch jene prinzipalen Erörterungen abgewiesen, welche der Gedanke von der **Unwandelbarkeit** [1]) Gottes beherrscht. Dieselbe ist im Zusammenhange seines Systems ebenso wie in dem Origenistischen das specifische Charakteristikum seines Gottesbegriffes im Unterschiede von den wandelbaren Weltdingen. Gott ist in Christo geblieben, was er war (abgesehen von ihm), indem er „empfing" *(accepit)*, „annahm"

---

1) z. B. de trinitat. lib. V, cap. II, § 3; lib. IV, cap. XVIII, § 24, Op. tom. XI, de doctrina Christiana lib. I, cap. VIII, IX, tom. III.

(assumsit) den Menschen Jesus *Ep. ad Evodium* CLXIV, § 8, tom. II, p. 749: *Deus manens homo factus est. Ep.* CXXXVII, § 7: *Manet sicuti est. Et putamus nobis de omnipotentia Dei incredibile dici aliquid, cum dicitur verbum Dei, per quod omnia facta sunt, sic assumsisse corpus ex virgine et sensibus apparuisse mortalibus, ut immortalitatem suam non corruperit, ut aeternitatem non mutaverit, ut potestatem non minuerit, ut a sinu patris id est a secreto, quo cum illo et in illo est, non recesserit* ib. § 10: *Homo quippe Deo accessit, non Deus a se recessit. Tractat. in Joannem tr.* XXVIII, § 1, tom. IV, p. 672 D: *Manens Deus hominem accepit, qui fecit hominem ib. tract.* CV, § 6, tom. IV, p. 1008 C D: *Hoc quidem sic intelligendum putant, tamquam natura humana, quae suscepta est a Verbo, converteretur in Verbum et homo mutaretur in Deum: immo si diligentius quod opinati sunt cogitemus, periret in Deo etc.* § 7: *Sed ad hanc opinionem, quam veritati pronus non video convenire, nihil nos urget etc.* — *De trinitate* lib. IV, cap. XXI, § 30, tom. XI, p. 96 F. *Sermo* CLXXXVI, § 1, tom. VIII, p. 885 D: *Quomodo Deus esse desisteret, cum homo esse coepit?* § 2: *accipiendo quod non erat, non amittens quod erat* ib. E. F: — *id quod erat manentem, quod non erat assumentem,* ib. p. 885 G: *Proinde quod verbum caro factum est, non verbum in carnem pereundo cessit, sed caro ad verbum, ne ipsa periret, accessit. Epist.* CLXIX, § 7, tom. II, p. 788 A. *de civitate Dei* lib. X, cap. XXIX ed. Domb. tom. I, p. 397, lin. 34 ib. lib. XI, cap. II, tom. I, p. 411, lin. 14. Jegliche *conversio Dei* wird ausdrücklich verneint, sowohl in den bisher beigebrachten Citaten, wie in anderen z. B. *de trin.* lib. IV, cap. XXI, § 31, tom. XI, p. 97, ib. lib. II, cap. V, § 9, tom. XI, p. 34 G; ebenso der andere Satz, daſs das Menschliche in das Göttliche übergegangen sei, z. B. *de trin.* lib. I, cap. VIII, § 15, tom. XI, p. 12. Das echt Menschliche, wie wir es kennen — und diese Kenntnis haben wir in dem uns geläufigen festen Begriff des Menschen *de trin.* lib. VIII, cap. IV, § 7, tom. XI, p. 145 B: *Habemus enim quasi regulariter infixam humanae naturae notitiam, secun-*

dum quidquid tale adspicimus, statim hominem esse cognoscimus vel hominis forman. Secundum hanc notitiam cogitatio nostra informatur, cum credimus pro nobis Deum hominem factum — mufs in Christo unangetastet bleiben [1]. Der Mensch Jesus ward in der Zeit, in einem bestimmten Moment assumiert von dem ewigen Wort; was indessen nicht so zu verstehen ist, als ob zuerst irgendwelcher Mensch erschaffen, darauf assumiert worden sei, sondern in der *assumtio* wurde der Mensch Jesus erschaffen [2]. Auch ist nicht zu urteilen, der letztere in seiner geschichtlichen Entwickelung habe durch sein Verdienst bewirkt, dafs er mit dem *filius Dei* verbunden würde, sondern *ex quo homo esse coepit, ex illo est Deus* [3].

Dieselben Gedanken werden wiederholt auch da, wo der Schriftsteller unter Voraussetzung der Lehre von dem doppelten Stande Christi das Schema *forma Dei, forma servi,* wie das andere *filius Dei filius hominis* verwendet.

Die *forma Dei* blieb bestehen, indem der Herr die *forma servi* aneignete *contra sermonem Arian.* cap. VIII, § 6. 7, tom. X, p. 755 B C *non forman Dei amittens, sed formam servi accipiens; Tractat. in Joann.* LXXVIII, § 1. 2: LXIX, § 3, tom. IV, p. 902 C; *de trinit.* lib. I, cap. I, § 2 ib. cap. VII, § 11; *Enchiridion ed. Krab.* cap. XIII, Op. tom. XI, cap. XXXIII. Die eine ist nicht an die Stelle der anderen getreten, die eine *(forma Dei)* hat nicht aufgehört, da, wo

---

1) Tractat. in Joan. tractat. XL, § 40, tom. IV, p. 749 C. D. Cf. Ep. CXXXVII, § 6, tom. II, 528: Et putamus nobis de omnipotentia Dei incredibile dici aliquid, cum dicitur verbum Dei, per quae omnia facta sunt, sic assumpsisse corpus ex virgine et sensibus apparuisse mortalibus, ut immortalitatem suam non corruperit, ut aeternitatem non mutaverit, ut potestatem non minuerit, ut administrationem mundi non deseruerit, ut a sinu patris, id est secreto, quo cum illo et in illo est, non recesserit.

2) Collatio cum Maximino Ariano cap. VIII, tom. X, p. 754 D.

3) De trinit. lib. XIII, cap. XVII, § 22, tom. XI, p. 233 F: — „quia nec ipse ut tanta unitate Deo vero conjunctus una cum illo persona fieret, ullis est praecedentibus meritis assecutus".

die andere zu sein angefangen hat, sondern beide sind gleichzeitig nebeneinander. — Dasselbe gilt auch von dem an zweiter Stelle genannten Schema *Sermo* CLXXXVIII, § 3; *Tractat. in evang. Joann. tract.* XXVII, § 4, tom. IV. p. 667 A: *Filius Dei semper, filius hominis ex tempore, tamen unus Christus ex unitate personae. In coelo erat, quando in terra loquebatur. Sic erat filius hominis in caelo, quomodo filius Dei erat in terra: filius Dei in terra in suscepta carne, filius hominis in caelo in unitate personae. Ep.* CLXXXVII, § 9 *collatio cum Maximino Ariano* cap. VII, tom. X, p. 754. Einer und derselbe ist der Sohn Gottes und des Menschen Sohn. *Enchirid.* cap. XXXV *ed. Krab.* am Ende. *Unus Dei filius idemque filius hominis* und so oft ebend. cap. XXXVI. XXXVII. XXXVIII. *Sermo* CLXXXVI, cap. III, § 3, tom. VIII, p. 885 G: *Neque enim alius, sed idem ipse in forma Dei aequalis patri humiliavit non alium, sed semet ipsum etc. Quod totum non fecit Dei filius nisi in ea forma, qua est hominis filius. Item si ille qui semper est Dei filius, non est ipse factus hominis filius? etc. Esse filius Dei quod utique semper erat, factus est ex semine David secundum carnem, quod non erat etc. De trinitate* lib. I, cap. XIII, § 28: *Nisi tamen ipse idem esset filius hominis propter formam servi, quam accepit, qui est filius Dei propter Dei forman, in qua est,* § 29. 30 ib. lib. IV, cap. VIII, § 12, tom. XI, p. 82 A B: *Sic ipsi Filius Dei, Verbum Dei et idem ipse mediator Dei et hominum filius hominis aequalis Dei per divinitatis unitatem et particeps noster per humanitatis susceptionem etc.* Cf. *de civitate Dei* lib. XI, cap. II Ende: *Sola est adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo: quo itur — Deus, qua itur — homo. — „Unus“* s. die soeben citierten Stellen und *Tract. in Joann. evangel. tract.* XXVII, § 5, ib. LXXVIII, § 3, tom. IV, p. 925 D: *Enchirid.* cap. XIII *ed. Kr.* p. 4 (Op. *ed. Ven.* cap. XXXIII, § 10), cap. XV, p. 53 *Kr.*

11. Auch die Frage nach dem Modus der Einwohnung des Göttlichen in dem Menschen Jesu beschäftigt unseren

Autor. Da die Gläubigen eine Einheit bilden [1]), welche so stark ist, dafs man urteilen darf, alle bilden im Grunde nur einen Menschen, da auch ihnen Gottt einwohnt: so hat der dogmatische Gedanke das Recht oder das Unrecht des Gebrauches dieser Analogie [2]) zum Zweck des Verständnisses dessen, was in Christo geschehen ist, zu prüfen. Gab es doch zu Augustin's Zeiten deren nicht wenige, welche sich das „Geheimnis [3]) der Person Christi" durch Heranziehung derselben aufzuklären bemühten. Alle Menschen, welche weise sind, sind das geworden — sagten sie — durch die ewige Weisheit; so auch Jesus, welcher nur das vor den anderen voraushat, dafs er von einer Jungfrau geboren ist [4]). Aber Gedanken dieser Art wie deren Motive lehnt der fromme Katholik Augustin ab; nichtsdestoweniger kann er das relative Recht dieser Vergleichung nicht in Abrede stellen. Allerdings, erwidert er, sind alle Weisen weise durch die ewige Weisheit; aber ein anderes ist weise werden durch die Weisheit, ein anderes die Weisheit selber sein [5]). — Freilich ist Gott der überall Gegenwärtige [6]); aber anders ist er gegenwärtig in der Welt, anders in den geschaffenen, anders in den umgeschaffenen, wiedergeborenen, begnadigten Menschen [7]), anders in Christo. Jene bilden den Tempel, welcher die Kirche ist [8]); sie darf als eigentliche Behausung des begnadigenden [9]) Gottes gelten.

1) Enarrat. in Psalm. Enarr. II in Psalmum XXIX, § 10, Op. ed. Venet. tom. V, p. 183.

2) Ep. CLXXXVII, § 40, tom. II, p. 902 A: „Dum vero habitationem ejus cogitas, unitatem cogita congregationemque sanctorum maxime in caelis, ubi propterea praecipue dicitur habitare, quia ibi fit voluntas ejus, perfecta eorum, in quibus habitat, obedientia etc."

3) De agone Christiano cap. XX, § 22, Op. tom. XI, p. 643 F: „Nesciunt enim proprium illius hominis sacramentum etc."

4) L. l.

5) L. l. tom. XI, p. 643 G.

6) Ep. CLXXXVII, § 16. 17. 18. Dorner's Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, 92.

7) Ib. § 27. 28. 30. 32.

8) Ib. § 33. 35.

9) Ib. § 32, Op. tom. II, p. 897 A.

Kein Gläubiger, von Gottes Geiste durchwohnt, darf ihr, — der zum Zweck der *aeterna habitatio Dei* aufgebauten *civitas Dei*, aufserhalb derer alles menschliche Leben eher Tod als Leben zu nennen ist [1]), fremd bleiben. Er wohnt in diesen Gläubigen als seinen Tempeln [2]), er wohnt in der Gemeinschaft derselben als seinem Tempel [3]). Das ist freilich auch von Christo auszusagen; aber in ihm als ihrem Tempel wohnt die ganze Fülle der Gottheit [4]). Ein Satz, welcher das Urteil zu begründen scheint, von den Christen sei auszusagen ein beschränktes oder fragmentarisches Gegenwärtigsein Gottes in ihnen. Indessen dasselbe hat offenbar sein Korrektiv in dem andern, die *praesentia Dei* in Christo sei nicht in der Art vorzustellen, als ob das absolute Sein Gottes in der Menschheit Jesu eingeschlossen sei. Diese Vorstellung ist nur eine Folgerung des Unverstandes, der verkennt, dafs Gottes Gegenwart überhaupt keine lokale ist, dafs er nicht umfafst wird von dem, welchem, in welchem er gegenwärtig ist. Darum kann auch der Herr die Gottheit nicht in sich absorbieren. Das behaupten würde uns dazu nötigen, das Recht der obigen Aussagen über die Gläubigen, über die Kirche wieder in Frage zu stellen: was doch unmöglich ist in Betracht der ausdrücklichen Erklärungen der heiligen Schrift. Darum bleibt nichts anderes übrig als zuzugestehen, dafs jenen von anderen verwendeten Analogieen eine partielle dogmatische

---

1) Ib. § 33, l. l. 897 D: „Proinde in compagem corporis Christi tamquam in vivam structuram templi Dei, quae est ejus Ecclesia, nati homines non ex operibus justitiae quae fecerunt, sed renascendo per gratiam transferuntur tamquam de massa ruinae ad aedificii firmamentum. Praeter hoc enim aedificium, quod beatificandum construitur ad aeternam habitationem Dei, vita hominis omnis infelix et mors est potius appellanda quam vita. Quisquis ergo habitabitur, ne ira maneat super eum, ab hoc corpore, ab hoc templo, ab hac civitate non erit alienus. Omnis autem non renatus alienus est.“

2) Ib. § 33.

3) Ib. § 38.

4) Ib. § 38. — De trinit. lib. IV, cap. XVIII, § 24: „In quantum mutabiles sumus, in tantum ab aeternitate distamus“.

Wahrheit beiwohne, die Konsequenzen aber, welche die Einzigkeit der Würde Christi zu beeinträchtigen scheinen, abzuschneiden. — In allen Heiligen, in allen Propheten, in allen Aposteln war das Wort, aber in allen diesen ein in verschiedenen Graden wirkendes; mit Jesu ist es ausschliefslich zur Einheit der Person geeinigt. Von allen übrigen geheiligten und weisen Menschen kann gesagt werden, sie hatten, sie haben das Wort in sich; dagegen von Jesu allein heifst es: das Wort ward Fleisch. Er ausschliefslich wird als der Eingeborene gefeiert. Christus ist das Haupt; wir sind die Glieder, — das ist eine unermefsliche Differenz, — was man sich einigermafsen verdeutlichen kann, schon wenn man die Beschaffenheit des menschlichen Hauptes, dessen Verhältnis zu den übrigen Gliedern des menschlichen Körpers erwägt. In dem Haupte — meint Augustin — sind alle fünf Sinne thätig; in den übrigen Gliedern wirken sie verteilt.

Die Frage, ob diese Erörterungen genügen, der von dem Verfasser gestellten Aufgabe gerecht zu werden, darf uns hier nicht beschäftigen. Er — wie jeder echte Theologe — hat seinen persönlichen Glauben an die Gottheit Christi nicht von dem Gelingen irgendwelcher dogmatischen Konstruktion abhängig gemacht; ebenso wenig selbstverständlich die Haltbarkeit des Kirchenglaubens. Diesen, nicht eine individuelle wissenschaftliche Doktrin von der Person Christi will er erörtern, ein gewisses Verständnis gewinnen; nichtsdestoweniger bleibt ihm jene ein Mysterium [1]), nicht unbedingt bedürftig der Aufhellung in der Weise, wie ein „Problem“ die Lösung erwartet. Gleichwohl kennt er dergleichen auch in der Christologie, — er beschäftigt sich mit dem einen, mit dem anderen, eben nur in der Absicht, den

---

1) „Mysterium“ s. Enchiridion cap. XIII, p. 13 ed. Krabinger. Ep. CXXXVII, § 5, Op. tom. II, p. 526. § 6 ib. p. 528 A. L. l. § 8, p. 529 B: „In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis“ etc. Cf. § 15 Anfang. Sermo CXC, cap. II, § 2, tom. II, p. 892 B. C. Sermo CLXXXVIII, § 1. — Cf. Ambros. de fide lib. I, cap. XII, § 84, Op. tom. II, p. 460 D.

Christus des Glaubens gegen Attentate der fälschenden, menschlichen Erkenntnis sicher zu stellen.

12. Christus ist, wie wir wissen, die eine Zweiheit umfassende Gesamtperson: das ist eine dogmatische Aussage, die nach unseres Kirchenlehrers Urteil mit der heiligen Schrift übereinstimmt. Aber diese sagt das nicht wörtlich; sie bedient sich nicht der uns unentbehrlichen Schulsprache, sondern der des gewöhnlichen Lebens, da sie jedermann verständlich sein will [1]). Wir lesen in ihr Stellen, welche sei es Selbstzeugnisse Christi, sei es Zeugnisse der Apostel über ihn enthalten, — solche, in welchen Christus als das redende Subjekt oder als das Objekt der Lehre erscheint. Und doch können wir dieselben nur dann dogmatisch verstehen, wenn wir diese Aussagen auf das oben charakterisierte Schema *(forma Dei forma servi, filius Dei filius hominis)* zurückführen. Geschieht das nicht, bleiben wir bei dem Wortlaut stehen: so kommen wir in den Fall, die heilige Schrift mehrfach des Selbstwiderspruchs anklagen zu müssen. Der Herr erklärt Joh. 12, 47: Ich richte nicht, während er anderswo als Richter sich ankündigt (Joh. 5, 22), angekündigt wird. Das Richteramt kommt ihm ja in der That zu; wenn es a. a. O. in Abrede gestellt wird; so haben wir zu erwägen, dafs er dasselbe nicht ausübt als *filius hominis, hominis potestate.* Wir erinnern uns weiter des Spruches: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat“. Auch diesen kann man nur dann richtig erklären, wenn man erwägt, dafs diese Verneinung nur ausgesprochen ist unter Voraussetzung der *forma servi* und in Beziehung auf sie. Dagegen ist die Lehre, sofern als das Subjekt derselben der *filius Dei,* in Betracht kommt, in der That die seinige [2]). Ja seine Lehre ist er selbst, heifst es *De trinit.* lib. II, cap. II, § 4 [3]) in einem so scharf for-

1) De trinit. lib. I, cap. XI, § 23.

2) Ib. § 27—29.

3) „In Dei quippe forma sicut non aliud filius aliud vita ejus, sed ipsa vita filius est: ita non est aliud filius, aliud doctrina ejus, sed ipsa doctrina filius.“ — L. l. lib. I, cap. XI, p. 27: „Doctrina enim patris est verbum patris.“

mulierten Satze, dafs man dadurch an einen bedeutenden Gedanken der Schleiermacher'schen Glaubenslehre [1]) erinnert werden kann, aber freilich ist er in einem von diesem verschiedenen Sinne gemeint.

Gerade um diese und ähnliche Aussagen in der Bibel richtig zu interpretieren, ist bereits von älteren Theologen jene „Regel" [2]) ausgemittelt, welche zur richtigen dogmatischen Verwendung derselben anleitet. Unverständige [3]) Leser, welche mit derselben nicht bekannt sind, sind in Gefahr Stellen der oben bezeichneten Art mifszuverstehen. Was von Christo in Betracht der *forma servi* ausgesagt ist, beziehen sich auf die *forma Dei* und umgekehrt, ja sie können dazu verleitet werden, aus christologischen Sätzen trinitarische Konsequenzen zu ziehen, z. B. aus dem Worte des Apostels Paulus: „der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt" das Recht des Satzes „Gott ist gekreuzigt" zu erschliefsen, der doch in der Lehre von dem trinitarischen Gott [4]) ein verwerflicher ist.

Dagegen in der Christologie kann er im Zusammenhange der in ihrem Interesse zu entwickelnden Gedanken verteidigt werden [5]). Die Stelle 1 Kor. 2, 9 kann den nicht be-

---

1) Jesu Lehre ist nichts anderes als die Selbstdarstellung seiner Person in der Rede: „Der christliche Glaube" u. s. w. (2. Aufl., Berlin 1831) Bd. II, S. 130, § 103, N. 2 vgl. Bd. I, S. 110, § 15, N. 2.

2) De trinit. lib. I, cap. XI, § 22, tom. XI, p. 18 F: „Quapropter cognita illa regula intelligendarum Scripturarum" etc. Ib. lib. II, cap. I, § 1, l. l. 29 C: „Quamobrem quamquam firmissime teneamus de Domino nostro Jesu Christo et per Scripturam dissiminatam et a doctis catholicis earandem Scripturarum tractatoribus demonstratam tamquam canonicam regulam" etc. Vgl. den Schlufs des Antiochenischen Unions-Symbols vom Jahre 433 Hahn, Bibliothek der Symbole (2. Aufl.), § 99, S. 138.

3) Ep. CCXXXVIII, § 14, Op. tom. II, p. 111 C.

4) L. l.

5) De trinit. lib. I, cap. XIII, § 28, tom. XI, p. 23 C: „Ex forma enim servi crucifixus est et tamen Dominus gloriae crucifixus est. Talis enim erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret et hominem Deum" (cf. ib. lib. IV, cap. XXI, § 31, tom. XI, p. 97 E:

fremden, welcher erwägt, dafs die „*susceptio*“ der Art war, dafs sie Gott zum Menschen machte, den Menschen zu Gott. Darum weil Christus, der zu Gott gemachte Mensch, gekreuzigt ist, kann man unter Kautelen [1]) die Formel „Gott ist gekreuzigt“ in der Lehre von der Person Christi gebrauchen; aber nur dann, wenn man den Zusatz *secundum carnem* oder *ex infirmitate carnis* entweder ausdrücklich oder in Gedanken ergänzt. Augustin persönlich liebt aber dergleichen Reden nicht. Die gewöhnliche Wendung vielmehr ist das z. B. *Tract. in evang. Joann.* LXXVIII, § 3, Op. tom. IV, p. 925 D vorkommende *Christus crucifixus est in forma servi* cf. ib. tom. LXIX, § 3, tom. IV, p. 902 D *Christus mortuus est.* Die zugunsten jener ersteren Formel, welche vielleicht im Munde eifriger Gemeindeglieder manchmal laut wurde, versuchte Erörterung hat wohl nur die Absicht, zu zeigen, wie man sich dieselbe zurechtlegen müsse, wenn sie nicht Mifsverständnisse erregen soll. Augustin erweist sich, was den beregten Fall betrifft, als vorsichtigen Apologeten. Aber das Mittel, dessen er sich als solcher bedient, ist eine Exposition, welche man, wenngleich mit bzw. feststehenden traditionellen Sätzen operiert wird, doch eine freie dogmatische nennen darf. Gott ist zum Menschen gemacht, der Mensch zu Gott, das ist doch nicht ausdrückliche Lehre der heiligen Schrift, um deren richtige Interpretation nach seiner obigen Aussage es sich in dieser Angelegenheit handelt, sondern Joh. I, 14 lautet anders. Nichtsdestoweniger erschliefst er aus jenen Sätzen als unanfechtbar die relative dogmatische Wahrheit der Formel „Gott ist gekreuzigt“, welche doch nicht einen lediglich verbalen Wert

„— atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem“). „Quid tamen propter quid et quid secundum quid dicatur, adjuvante Domino prudens et diligens et pius lector intelligit. Nam ecce diximus, quia secundum id, quod Deus est, glorificat suos, secundum hoc utique quod Dominus gloriae est et tamen Dominus gloriae crucifixus est, quia recte dicitur et Deus crucifixus non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis etc.“

1) S. S. 204, Anm. 5.

zu haben scheint. Allerdings will unser Theologe nach seiner an einer anderen Stelle [1]) abgegebenen ausdrücklichen Erklärung von einer wirklichen Übertragung dessen, was von der *forma servi* mit vollem Rechte im eigentlichen Sinne auszusagen ist, auf die *forma Dei* nichts wissen; aber dafs es lediglich auf Verteidigung des Rechtes einer Redefigur in der obigen Auseinandersetzung abgesehen sei, mufs doch als unwahrscheinlich betrachtet werden. Vielleicht treffen wir das Richtige, wenn wir den Widerstreit zweier Tendenzen annehmen. Die eine hat ihr Motiv in der Lehre von zwei Naturen. Soweit Augustin von dieser bewegt wird, mufs er urteilen, dafs die Formel „Gott ist gekreuzigt“ vorwiegend eine nur verbale Bedeutung habe, das Recht des Gebrauches derselben nur durch eine christologische Rekonstruktion zu erweisen sei. So weit aber die Kategoricen *idem, unus* sein Denken bestimmen, wird eine andere Tendenz in ihm angeregt, welche es ihm ermöglicht, jener Formel auch irgendwelchen materiellen Wert beizulegen. Die *caro* ist ja doch die des *idem*, des *unus*. Darum wird er auch dazu veranlafst, einmal wenigstens mittelbar von einer *caro Dei* zu sprechen [2]. Aber der für das Auseinanderhalten des Göttlichen und Menschlichen interessierte Gedanke scheint doch in ihm der vorwiegende geblieben zu sein, wie nach meinem Dafürhalten die *Ep.* CLXIX, § 8, tom. II, p. 788 A angezogene Analogie beweist. Man darf sagen — heifst es hier — der Philosoph wird geschlagen, obwohl das nicht geschlagen wird, was denselben zum Philosophieren befähigt, die *anima*, sondern die *caro*. *Ita Christus, Deus, Dei filius, Dominus gloriae et si quid hujusmodi secundum verbum dicitur; et tamen recte dicitur Deus crucifixus, cum hoc eum secundum carnem passum esse,* **non** *(!) secundum illud, quo Dominus gloriae est, non habeatur incertum.* — Dagegen, ohne durch eine Kautel eingeschränkt zu sein, begegnet uns in

---

1) Ep. CCXXXVIII, § 14, tom. II, p. 1116.

2) De trinit. lib. IV, cap. XXI, § 31.

einer anderen von der Stimmung der Andacht bewegten Stelle [1]) die Formel *natus est Deus ex femina.*

13. Dass diese Doktrin in jedem Falle nicht ihre unmittelbare Quelle in dem katholischen Orient habe, davon mufs, wie ich denke, jeder sich überzeugen, welcher dieselbe mit der Christologie des Ambrosius von Mailand vergleicht. Dieses Unternehmen ist dadurch erleichtert, dafs wir von diesem neben den *libri de fide ad Gratianum* noch die besondere Monographie *de incarnationis sacramento* besitzen, während in Augustin's *libri de trinitate* das Christologische, wenn auch eine vielfache, dennoch nur sekundäre Berücksichtigung findet.

Auch diesen älteren lateinischen Theologen gilt die Zweinaturenlehre augenscheinlich als die längst herkömmliche. Christus ist *consors utriusque naturae id est humanae atque divinae de fide* lib. II, cap. VII, § 58 [2]). Ib. lib. II, cap. IX, § 77, tom. II, p. 485 C: *Unus in utroque loquitur Dei filius, quia in eodem utraque natura est.* Er spricht ausdrücklich von *natura Divina* allein *de incarnationis sacramento* cap. V, § 4, tom. II, p. 712 E; cap. VIII, § 82. 84. 88 *secundum Divinam substantiam de fide* lib. V, cap. VIII, § 107. Dagegen habe ich die korrespondierende „*natura humana*“ allein bisher nirgends [3])

---

1) L. l. lib. VIII, cap. IV, § 7, tom. XI, p. 145 C: „Hoc enim nobis prodest credere et firmum atque inconcussum corde retinere, humilitatem, qua natus est Deus ex femina et a mortalibus per tantas contumelias perductus ad mortem, summum esse medicamentum, quo superbiae nostrae sanaretur tumor“ etc.

2) S. Ambrosii Mediolanensis episcopi Opera studio et labore monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri, Parisiis Fol. tom. II, p. 481. Venetianer Druck 1781 in acht Quartbänden. — Die Monographie von Förster, Ambrosius, Bischof von Mailand. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens (Halle 1884), seit der ersten Publikation dieser Studie erschienen, hat der Christologie S. 132—135 gewidmet, aber die Kenntnis und Erkenntnis derselben meines Erachtens kaum gefördert.

3) Die Stelle de incarnat. sacram. cap. VII, § 67, Op. tom. II, p. 718 F: „— ita et animam nostram perfectam naturae humanae adsumtione suscepit“ gehört nicht direkt hierher.

gefunden, wohl aber *natura hominis de fide* lib. II, cap. VIII, § 61. 62 ib. cap. VII, § 58. Cf. lib. V, cap. XVIII, § 223 *integra conditio humana.*

Ambrosius spricht ebenfalls von einer *gemina substantia de fide* lib. III, cap. X, § 65, tom. II, p. 509 B, von dem Göttlichen und dem Menschlichen (*Divina* und *humana*) *de fide* lib. III, cap. X, § 65, von *Divinitas* und *caro* ib. lib. II, cap. IX, § 77, von *verbum* und *caro de incarnationis sacramento* cap. V, p. 44; cap. VI, § 59. *Ep.* XLVI, § 12, tom. II, p. 988 A (aber freilich nirgends meines Wissens ausdrücklich von *una persona*). Ebenso, ja noch eifriger als Augustin ist er darauf bedacht, beide Naturen in ihrer Integrität zu erhalten, auseinander zu halten [1]). Man mufs wissen — lehrt auch er —, was der ewigen Gottheit, was dem Menschen zukommt [2]), wenn man richtige christologische Sätze bilden will. Die Menschheit Jesu kann nicht eine andere gewesen sein als unsere menschliche Natur *de incarnationis sacramento* cap. VII, § 76 cf. § 64. 71. Er war *homo secundum carnem*, wenngleich er *ultra hominem secundum Divinam operationem, supra hominem erat Ep.* XLVI, § 7, tom. II, p. 986 C. Denn der wirkliche empirische Mensch ist nicht ohne Sünde, daher man sagen darf *in specie hominis (Chr.) videbatur l. l.* Unbedingt mafsgebend mufs der Kanon von der Unwandelbarkeit [3]) Gottes auch in der Lehre von der Person des Herrn bleiben. Diejenigen, welche denselben verletzen, die Integrität des Menschlichen in ihm, die Existenz einer Menschenseele in Frage [4]) stellen, sind schlimmer als die Arianer [5]; — ein Urteil, dessen Härte sich aus dem bewufsten, im Abendlande [6]) früher als im Oriente aufkommenden prak-

1) De fide lib. II, cap. IX, § 77: „Servemus distinctionem Divinitatis et carnis“ cf. de incarnationis sacramento cap. IV, § 23, tom. II, p. 709.

2) De incarnat. sacram. cap. II, § 13 Ende, tom. II, p. 706 B.

3) L. l. cap. V, § 41, tom. II, p. 712; cap. VI, § 55.

4) L. l. cap. VII, § 64. 70. 76.

5) L. l. cap. VI, § 49. 51.

6) Rade, Damasus, Bischof von Rom. Ein Beitrag zur Gesch.

tisch-kirchlichen Gegensatz gegen den Apollinarismus [1]) erklärt. Die Stelle Joh. 1, 14 darf nicht irre führen: sie sagt nicht eine Veränderung aus, nicht ein Umgesetztwerden des Wortes, welches Gott ist, in das Fleisch, sondern wehrt gerade diesen Gedanken ab durch den Zusatz: „und wohnte unter uns" [2]). Die Gottheit wurde nur „bekleidet" mit der *caro* wie mit einem Gewande [3]), blieb also sich selber gleich. Sie erhielt sich auch nach dieses Kirchenlehrers Urteil in der *incarnatio* als dieselbe, welche sie vor dem zeitlichen Anfang derselben gewesen war. Sie hat nichts verloren von dem, was sie hatte — so lesen wir ebenfalls bei ihm —, sondern hat nur angenommen das, was sie nicht hatte [4]) — die volle Menschennatur. Darum ist in Betracht der Geltung des oben erwähnten Kanons die Einschränkung *secundum carnem* in allen Sätzen erforderlich, welche von Christo Leiden und Tod aussagen [5]). Ja man darf sich nicht scheuen zu lehren, Christus war *immortalis in morte, inpassibilis in passione* [6]), weiter *idem patiebatur et non patiebatur, moriebatur et non moriebatur* [7]), ferner *resurgebat secundum carnem, non resurgebat secundum verbum, quod*

---

der Anfänge des römischen Primats. Freiburg und Tübingen 1882, S. 98. 113. 131.

1) De incarnationis sacramento cap. VI, § 51 und die bezügliche Note der Benediktiner.

2) L. l. cap. VI, § 59—61. — Die übernatürliche Geburt beeinträchtigt nicht die Homogeneität Jesu mit uns ebend. cap. IX, § 105, tom. II, p. 726 E. — Widerlich sinnliche Beschreibung der Schwangerschaft der Maria de institutione virginitatis et de perpetua Mariae virginitate cap. XIV, § 89—92; cap. XV, § 93; cap. XVI, § 98.

3) De incarnat. sacram. cap. V, § 41, tom. II, p. 712.

4) De fide lib. II, cap. VIII, § 62, tom. II, p. 482 B non remittens, quod erat, sed adsumens, quod non erat § 64.

5) De incarnat. sacram. cap. V, § 44, tom. II, p. 713 E cf. § 36. 37. 38. De fide lib. II, cap. X, § 84, tom. II, p. 487 A: „Ut intelligeremus obedientiam mortis non divinitatis fuisse, sed incarnationis: in qua et officia nostra suscepit et nomina." Ib. lib. II, cap. X, § 85. De spiritu sancto lib. I, cap. IX, § 106, tom. II, p. 622.

6) De incarnat. sacram. cap. V, § 39, tom. II, p. 712 C.

7) Ib. § 36.

non resolutum fuerat in terram, sed apud Deum semper manebat[1]), gleicherweise *Erat caro ejus in monumento, virtus ejus operabatur in caelo*[2]).

14. Gleichwohl wird von dem Mailänder Theologen nicht weniger als von dem Numidischen im Interesse der Einheit der Person das *idem* betont, z. B. *de fide* lib. II, cap. VII, § 58: *Non quasi eum in majestate sua crucifixum putemus, sed quia idem Deus idem homo, per divinitatem Deus, per susceptionem carnis homo Jesus Christus etc., ib.* lib. III, cap. II, § 8: *idem altissimus, idem homo,* wie auch das *unus* z. B. *de incarnat. sacram.* cap. V, § 35, tom. II, p. 711 E: *Unus non divisus, sed unus etc., de fide* lib. V, cap. VIII, § 107: *Unus tamen atque idem est filius etc.* — Ebenso ist der Gegensatz und die Korrelation der Termini *forma Dei forma hominis, filius Dei filius hominis* unserem Schriftsteller ganz geläufig; der oben S. 160 charakterisierte Lehrbegriff auch der seinige *Ep.* XLVI, § 6, tom. II, p. 986: *Quid est in Dei forma, nisi in plenitudine Divinitatis, in illa perfectionis Divinae expressione? — Ergo cum esset in plenitudine Divinitatis, exinanivit se et accepit plenitudinem naturae et perfectionis humanae etc. —ut esset perfectus in utraque forma* § 3: *Etenim secundum formam servi loquutus, dominum vocavit, quem patrem vocavit, aequalis in Dei forma, servum secundum carnis substantiam se praedicans.* Cf. *ib.* § 7. 8. 11—13. *de fide* lib. V, cap. VIII, § 109 *ib.* lib II, cap. VIII, § 70, tom. II, p. 483 E: *Contrarium igitur servus et aequalis. Aequalis ergo in Dei forma, minor in susceptione carnis et hominis passione. Nam quomodo eadem posset minor esse aequalisque natura? — de incarnationis sacram.* cap. V, § 41: *In illa servi forma erat veri luminis plenitudo; et cum se exinanivit, lumen erat etc. Et cum in morte erat, in umbra non*

---

1) Ib. tom. II, p. 712 F.

2) De incarnat. sacram. cap. V, § 40. Cf. de institutione virginitatis et perpetua Mariae virginitate cap. XII, § 78, tom. II, p. 266; de fide lib. II, cap. III, § 13, tom. II, p. 499 B: „cujus templum resuscitatum est".

erat. — Offenbar geht also der Gedanke des Schriftstellers auf eine Koexistenz beider *formae.* Die *exinanitio* soll geschehen sein, ohne dafs es zu irgendwelcher Alteration der Gottheit gekommen ist, wie wir wissen. Christus existiert *in forma* Dei und *in forma servi* zugleich. Das aber ist ein Satz, dessen Glieder sich gegenseitig ausschliefsen, ein Satz, welcher die *exinanitio* zu einer lediglich scheinbaren macht. Ambrosius aber lehnt diese Konsequenz ab in einem charakteristischen Widerstreit der Gedanken. In der Stelle [1]) *de Spiritu Sancto* lib. I, cap. IX, § 107 ist inbezug auf den Zustand nach erfolgter *exinanitio* die Rede von einem *celare* dessen, was er war. Während der Dauer desselben besteht also doch ein gewisser Widerspruch zwischen der normalen, adäquaten Erscheinung der *forma Dei* und der empirischen. Dieselbe sollte nicht blofs da sein, sondern auch in der diesem Dasein entsprechenden Weise sich ausprägen („*in illa perfectionis Divinae expressione*" s. o.). Statt dieser Ausprägung sieht man die *forma servi,* welche demnach die *forma Dei,* welche allerdings da ist, verbirgt. Sie (diese *forma Dei*) ist in Wahrheit; die sie verbergende *forma servi* ist nicht, sie hat nur eine scheinbare [2] Existenz, — das ist der eine Gedanke. Damit streitet aber der andere: die *forma servi,* welche man sinnlich sieht, hat eine wirkliche Existenz. In Betracht des ersten Gedankens mufs man urteilen: die Gläubigen als sinnliche Menschen, sofern sie sinnlich sind, sofern sie die *forma servi* sehen, befinden sich in einer optischen Täuschung; in Betracht des zweiten Gedankens aber ergiebt sich die Aussage, die Gläubigen sehen richtig die wirkliche [3]) *forma servi,* welche gleich-

1) Ambrosii Opera tom. II, p. 622 F: „Suscepit enim, quod non erat, ut celaret, quod erat: celavit, quod erat, ut tentaretur in eo et redimeretur quod non erat, ut ad id quod erat per id quod non (!) erat, nos vocaret."

2) De fide lib. II, cap. XI, § 90: „Ut quasi homo vinceret" etc. Ib. lib. III, cap. V, § 36: „Sanguine suo quasi homo Dominus nos redemit" etc. Ep. XLVI, § 5. 11. 12. 13. Ep. XXIX, § 8, tom. II, p. 906 R.

3) Das wiederholt vorkommende Wort videbatur ist allerdings

wohl eine inadäquate Erscheinung des substantiellen Wesens ist, als (empirische) Wirklichkeit. Aber selbst bei diesem Antagonismus der Tendenzen verbleibt es nicht; sondern in dem Satze „Er wurde gesehen wie ein Mensch, aber es erglänzte (zugleich) in seinem Erdenleben die göttliche Majestät und die Glorie des Vaters“ sind beide Gedanken zugleich ausgesprochen, es sei denn, dafs man das Gesehenwerden als eine Täuschung auffafst. In diesem Falle würden diese Worte nach Mafsgabe des ersten Gedankens zu verstehen sein.

Überaus ähnlich sind die Äufserungen Augustin's, die ich oben absichtlich übergangen habe, um sie hier um so bequemer zur Vergleichung heranziehen zu können. *Tract. in Joann.* tom. XXVIII, § 1, tom. IV, p. 672 D lesen wir: *Manens Deus accepit hominem, qui fecit hominem. Quando ergo latuit ut homo, non potentiam perdidisse putandus est, sed exemplum infirmitatis praebuisse. Ille enim quando voluit, detentus est, quando voluit, occisus est etc. ib.* § 6, p. 675 D: *Qui venit judicandus, veniet judicaturus etc. Deus, inquit Psalmus* (XLIX, 3), *manifestus veniet, Deus noster et non silebit. Quid est, manifestus veniet? qui venit occultus* cf. § 2, p. 673 B: *Non ipse perdiderat potestatem, sed nostram consolabatur infirmitatem etc. — Hanc enim potentiam quando voluit, demonstrarit etc.* — Hier sind allerdings die dem Augustin sonst so geläufigen Kategorieen *forma Dei, forma* nicht verwendet; aber das ist völlig irrelevant, — die christologische κρύψις ist im wesentlichen ebenso konstruiert wie von Ambrosius. Die Gottheit blieb in der Menschwerdung, in dem Menschgewordenen, aber sie war verborgen durch die Menschheit Jesu, verborgen in derselben. Sie hatte (infolge der *exina-*

---

zweideutig. Das Gesehenwerden kann auf Schein beruhen; aber auch auf Wirklichkeit. Ep. XLVI, § 7: „Sed quia sine peccato erat solus, omnis autem homo in peccato, in specie hominis videbatur“ ist es in letzterem Sinne zu verstehen, nichtsdestoweniger die reale Menschwerdung in Frage gestellt. Jesus wurde in Menschengestalt gesehen, als Mensch gesehen, und doch war er kein (empirischer) Mensch.

nitio) so zu sagen eine nur immanente Existenz gewonnen im Gegensatze zur offenbaren; sie hatte sich den allmächtigen Willen erhalten, aber sie verwendete denselben insofern nicht immer, als sie nicht immer einzelne Acte vollzog, welche dieser Allmacht entsprechen; aber insofern immer, als sie das ganze Schicksal des Menschen Jesus leitete. — Indessen kehren wir vorläufig zu Ambrosius zurück.

Dieser lehrt also ein Nebeneinander-bestehen beider *formae*, ebenso des *„filius Dei“*, *„filius hominis“* [1]). Nichtsdestoweniger ist der eine wie der andere *„idem“*, so daſs nicht über eine Zerteilung [2]) geklagt werden darf. Christus ist *filius unius Dei* [3]. Darum kann man sagen der Sohn Gottes redet in der *Divinitas* und in der *caro;* derselbe redet in beiden; aber nicht in derselben Weise. „Gleichsam“ als Gott redet er, was göttlich ist, weil er das Wort Gottes ist; „gleichsam“ als Mensch redet er, was menschlich ist, „weil er in unserer Substanz (Natur) ist“ [4]).

15. Augenscheinlich hat der Verfasser ein starkes dogmatisches Interesse na unserem Thema, ein Dogmatiker im strengen Sinne des Wortes ist er freilich nicht, wohl aber ein dogmatischer Rhetor. Das rhetorische Talent erleichtert ihm die Lösung der Probleme oder vielmehr verlockt ihn, die Schwierigkeit derselben zu verkennen. Er prägt Gedanken, welche einander ausschlieſsen, in Sentenzen aus, welche unmittelbar nebeneinandergestellt werden als Thesen, ja als Antithesen, aber als Antithesen des in sich gewissen, in dieser Gewiſsheit triumphierenden Glaubens. Zum Teil oratorisch schön gebildet, verkündigen sie in der Sprache des feierlichen Kirchenstils [5]) die dogmatische Wahrheit, ehe

---

1) S. z. B. de fide lib. II, cap. IX, § 69. 70.

2) De incarnat. sacram. cap. VII, § 75.

3) De fide lib. III, cap. XVI, § 135.

4) Ib. lib. II, cap. IX, § 77 cf. lib. II, cap. XI, § 90; lib. III, cap. V, § 36. — Ib. lib. III, cap. III, § 15: „Convenit ergo et Patri et Filio Dei nomen.“

5) Dieser ist, was meines Wissens von allen Seiten zugestanden

denn sie untersucht ist. Allerdings man kann seine Denkweise als eine dogmatische bezeichnen: aus einem ihm erkennbaren Fehler in der lehrhaften Erörterung eines anderen Theologen schliefst auch er sofort auf ein Fehlen des Glaubens desselben. Wer Formeln gebraucht, welche, sei es die Gottheit, sei es die Menschheit Christi schädigen, der geht des Heils verlustig [1]), denn Christus ist die *causa* [2]) *salutis*, das *fundamentum omnium*, das *caput Ecclesiae* [3]), das *summum bonum* [4]). Aber eben diese Sätze zeigen, dafs es nach des Ambrosius Überzeugung die höchsten Interessen des religiösen Glaubens sind, um welche es sich in den dogmatischen, speziell in diesen christologischen Kontroversen handelt. Dieselben sollen nicht mit den Waffen einer künstlichen Dialektik geführt werden. Nicht darauf kommt es an, den Gegner in das Netz der Worte zu fangen, auf den Buchstaben sich zu steifen, sondern sich des Spruches zu erinnern: der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig. Das Wichtigste, dessen wir bei allen unseren dogmatischen Untersuchungen stetig eingedenk bleiben sollen, ist die Erkenntnis, dafs der Herr uns gemacht ist zur Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung. Diese Wirkung Christi soll von uns erfahren werden, das ist die Hauptsache, nicht aber das Grübeln über das Dogma, das kleinliche Markten nach dem Vorgange der Arianer, welche z. B. in der eben berücksichtigten Stelle des ersten Briefes des Paulus an die Korinther das Wort „gemacht" pressen, um das Gemacht-sein, die Geschöpflichkeit des Sohnes Gottes

---

wird, auch der Ep. Leonis ad Flavianum eigen; gerade darin die Abhängigkeit derselben von Ambrosius am leichtesten erkennbar.

1) De fide lib. III, cap. V, § 38: „Et tamen inter duo gravia sacrilegia fortasse detestabilius sit ad Divinitatem referre, quae carnis sunt, quam ad carnem referre, quae spiritus sunt. Illi timuerunt in Deo carnem credere et ideo redemptionis gratiam perdiderunt, quia causam (!) salutis abjurant."

2) S. die vorige Anm.

3) De fide lib. V, cap. XIV, § 181; lib. III, cap. VII, § 49.

4) Ep. XXIX, § 8, tom. II, p. 906 B: „Ipse est ergo dominus Jesus summum bonum" etc.

daraus zu erweisen. Als ob der Apostel, als er dasselbe schrieb, an den ontologischen Ursprung Christi, nicht an seine Heilsbedeutung gedacht hätte! Aber freilich anderseits dürfen wir auch nicht in das entgegengesetzte Extrem uns verirren, — nicht stehen bleiben in unserer theologischen Erkenntnis bei dieser Heilswirkung als einem letzten, sondern müssen begreifen, dafs diese zu erklären sei aus seiner Gottheit. Nicht sind die Werke Christi das erste, nicht das, auf Grund dessen wir die Gottheit Christi verstehen, nicht ist diese als ein zweites zu denken, sondern das Urerste ist die Gottheit, die Werke sind das zweite; jene ist die Voraussetzung des erlösenden Werkes [1]). Nicht aber gilt dieselbe unserem Schriftsteller nur als Voraussetzung des Heils [2]). Sehen wir auf die wesentlichen Intentionen, welche ihn bewegen und als bedeutsamer gelten als alle einzelnen christologischen Erörterungen, so sind sie vielmehr in Einklang mit seinen eigenen ausdrücklichen Erklärungen darauf gerichtet, eben den historischen Christum als die *causa salutis* zu feiern. Gerade darum erscheint ihm ja der Apollinarismus so verwerflich, weil er durch die Leugnung der wirklichen Einigung der *Divinitas* und *caro*, durch welche die *gratia redemptionis* bedingt bist [3]), diese selbst als eine durch Christum bewirkte in Frage stellt.

16. Schon damit hat er mittelbar einen Gedanken ausgesprochen, welcher sich gegen die in dieser Schule [4]) be-

1) De fide lib. III, cap. V, § 47, tom. II, p. 505 F: „Non ergo divinitas propter opera, sed propter divinitatem opera, sicut Apostolus declaravit, dicens propter Filium Dei omnia“ Ep. ad Hebraeos II, 10.

2) Dagegen lehrt Kaftan, Das Wesen d. christlichen Religion, S. 243 ohne alle Einschränkung: „Das alte christologische Dogma macht Christum zu einer unentbehrlichen Voraussetzung, aber doch immer nur zu einer physisch notwendigen Voraussetzung des Christentums (des Heils).“

3) S. S. 214, Anm. 2.

4) Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzerei, Bd. III (Leipzig 1766), S. 200. Baur, Geschichte der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes Bd. I, S. 612.

liebte *ἀντιμετάστασις τῶν ὀνομάτων* kehrt. Aber mit dieser Art der Bestreitung begnügt er sich nicht, sondern die ganze Grundlage dieser Methode, als der Methode der Phraseologie [1]) wird von ihm zu erschüttern gesucht. Schon oben [2]) habe ich sein Drängen, auf Wahrung der Differenz der Naturen Bedacht zu nehmen, berücksichtigt. Jetzt mache ich auf jenen anderen prinzipalen Satz [3]) aufmerksam, welcher warnt, das, was der ewigen Gottheit, und das, was der Inkarnation eigentümlich ist, mit einander zu verwechseln, also mit anderen Worten mahnt, die Redeweisen, welche in der Lehre von der Gottheit, und diejenigen, welche in der Lehre von der Menschwerdung gebraucht werden, zu unterscheiden. Ist man in dieser Beziehung nicht auf der Hut, so kann man leicht dazu kommen, geradezu blasphemische Thesen aufzustellen, wie z. B. die, in welcher der Urheber der Zeit als ein in der Zeit gewordener vorgestellt wird. Als ob es überhaupt möglich wäre, dafs derjenige, durch welchen alles geworden ist, einer von uns werden könnte!

Die heilige Schrift leitet uns zur Verwendung von Phrasen, welche diesen Kanon verletzen, nicht an. Sie hat die Gewohnheit — so äufsert sich auch Ambrosius [4]) —

---

1) De fide lib. II, cap. IX, § 77, Op. tom. II, p. 585 B. C: „Sileant igitur inanes de sermonibus quaestiones, quia regnum Dei, sicut scriptum est, non in persuasione verbi est, sed in ostensione virtutis. Servemus igitur distinctionem divinitatis et carnis“ etc.

2) S. S. 208. 209 und die vorige Anm.

3) De incarnat. sacram. cap. II, § 13, tom. II, p. 706 A: „Caveamus, ne a sinu Patris et quodam utero paterno arcanaeque naturae substantiam unigeniti Filii separemus verbisque his, quibus veritas susceptae incarnationis adstruitur, Divinae generationi praejudicia inferre meditemur, ne et nostrum alicui dicatur: ‚si recte offeras, recte autem non dividas, peccasti, — — — — hoc est: si nesciamus, quae propria sunt Divinitatis aeternae incarnationisque, distinguere, (vgl. Augustin oben S. 204) si creatorem cum suis operibus conferamus, si auctorem temporis dicamus coepisse post tempora. Neque enim potest fieri ut, per quem sunt omnia, sit unus ex nobis.“

4) Augustin s. oben S. 203—205.

bald von Aussagen von der Gottheit anzufangen, dann zur *incarnatio* überzugehen, bald mit der Betrachtung der Niedrigkeit Christi zu beginnen, dann zu der der Herrlichkeit aufzusteigen. Der Herr selbst giebt inbezug auf sich Erklärungen, welche uns auffallend erscheinen können. Indessen das ist lediglich unsere Schuld; wir sind imstande, sie uns verständlich zu machen, was geschieht, sobald wir an seine Existenzweise in *forma servi* denken. In der direkt messianisch aufzufassenden Stelle [1]) Ps. 108, 25. 26 heifst es: „Hilf mir, o Herr, mein Gott“ u. s. w. Dieses Gebet ist ja freilich unmöglich in dem Munde des *in forma Dei* existierenden Christus, welcher als solcher dem Vater gleich ist; führen wir es aber auf den *in forma servi* redenden zurück — und das mufs im Interesse der rechten Schriftauslegung geschehen —, so wird dies Wort uns nicht befremdlich sein. Der gröfsere Teil der gesamten 146. Epistel ist solchen hermeneutischen Erörterungen gewidmet. Des Ambrosius Interesse scheint also ausschliefslich (im Unterschiede von Augustin) ein exegetisches zu sein. Gewisse Schriftstellen sollen so erklärt werden, dafs der katholische Christ durch dieselben nicht beirrt wird. Gleichwohl wird das, was ihm als biblischem Theologen als ein exegetisches Problem gilt, doch von ihm auch als Dogmatiker beurteilt. Da einer und derselbe Gott, einer und derselbe Mensch ist, so kann der Apostel von einem Gekreuzigt-sein des Herrn der Herrlichkeit reden. Was wir oben S. 168 inbezug auf Augustin als eine Vermutung äufserten, dafs das „*Idem*“ ihn zu der gleichen dogmatischen Rechtfertigung dieses Spruches bestimmt habe, wird hier von Ambrosius inbezug auf sich selbst ausdrücklich bestätigt. Während aber Augustin dazu fortschreitet zu versuchen, die weitere nicht biblische Formel *Deus crucifixus est* sich zurechtzulegen, bleibt Ambrosius bei der biblischen stehen [2]).

---

1) Epist. XLVI, § 3, tom. II, p. 985 A. B.

2) De fide lib. II, cap. VII, § 58, tom. II, p. 481 B: „Unde illud quod lectum est, Dominum majestatis crucifixum esse non quasi in

17. Aber beide Autoren haben doch im wesentlichen eine ganz gleichartige Christologie, bedienen sich derselben Formeln. Da die des Augustin als des Jüngeren auf die des Ambrosius als des Älteren, als des Lehrers zurückweist: so fragt sich, wo die Quelle des letzteren zu suchen sei.

Das Lehrmoment von der „κρύψις", welches ebenfalls beiden gemeinsam ist, erinnert an die Doktrin des Hilarius von Poitiers von der *evacuatio*. Ich will unter Voraussetzung der umfassenden Erörterungen anderer [1]) den Lesern die Stelle [2]) *de trinitate* lib. XI, p. 48 anführen: *In forma Dei manens formam servi assumsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens et intra se latens et intra suam ipse vacuefactus potestatem etc. Quod autem se ipsum intra se vacuefaciens continuit, detrimentum non attulit potestati, cum intra hanc exinanientis se humilitatem virtute tamen omnis exinanitae intra se usus est potestatis.* Das „*intra se latet*" ist uns schon bei Ambrosius und Augustin begegnet, von Hilarius aber wird der von jenen nur angedeutete Sinn in der Lehre von der *evacuatio* exponiert. In eine exegetische und kritische Untersuchung der hierher gehörigen Quellenstellen mich einzulassen, habe ich um so weniger Beruf, da ich nicht imstande bin, die bezüglichen trefflichen Leistungen anderer durch die meinige zu überbieten. Ich begnüge mich lediglich zum Zweck der Erleichterung der uns augenblicklich interessierenden Vergleichung, die Summe seines Lehrbegriffes in wenigen Sätzen

---

majestate sua crucifixum putemus, sed quia idem Deus idem homo, per Divinitatem Deus, per susceptionem carnis homo Jesus Christus dominus majestatis dicitur crucifixus, quia consors utriusque naturae, id est humanae atque Divinae in natura hominis subiit passionem, ut indiscrete et Dominus majestatis dicatur esse, qui passus est, et filius hominis, sicut scriptum est, descendit de caelo."

1) Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Bd. I, S. 682. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. I, S. 1043.

2) S. Hilarii Pictavorum episcopi opera studio et labore monachorum ordinis Benedictini (Paris 1697), p. 1110.

darzulegen. Indem Christus sich entäufserte, blieb er nichtsdestoweniger *in forma Dei*. Diese wurde allerdings eine verborgene, — ja man kann von einer *vacuefactio, evacuatio* reden. Indem er sich erniedrigte, entleerte er sich. Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob er auf den Besitz der absoluten göttlichen Eigenschaften verzichtet hätte, die *virtus* der göttlichen *potestas* ihm abhanden gekommen, die *forma Dei* abgestreift, — er von sich abgefallen wäre [1]); sondern nur die äufsere, dem Wesen adäquate Erscheinung derselben hat aufgehört in demselben Grade, in welchem die *forma servi* für den Beobachter der empirischen Erscheinung erkennbar wurde. Zur regelmäfsigen Ausübung der absoluten *potestas* kam es in diesem Zustande der Erniedrigung nicht, nichtsdestoweniger blieb die *virtus potestatis*, somit diese selbst ihm eigen. „Christus besafs nach wie vor die seinem substantiellen Wesen immanente göttliche Herrlichkeit, aber er liefs sie nicht mehr nach aufsen hervorstrahlen“, sie werde eine „latente“, darum aber doch nicht weniger wirkliche.

Ob diese Theorie in ihrer Vollständigkeit von unseren beiden Theologen angeeignet sei, kann freilich aus ihren Schriften nicht bewiesen werden; aber die oben besprochenen Stellen prägen wenigstens die nämliche allgemeine Stimmung aus. Ich sehe keinen Grund, die Wahrscheinlichkeit der Abhängigkeit von Hilarius zu bestreiten. Auch der so häufige Gebrauch der Redeweise *forma Dei forma servi* ist allen dreien Autoren gemein. Dagegen ist der Ausbildung der Lehre von den beiden Naturen [2]) von Hilarius, soweit meine Kenntnis seiner Schriften reicht, keine Aufmerksamkeit gewidmet, während dagegen Ambrosius und Augustin sie zum Gegenstande ihrer Sorge gemacht haben; man wird sagen können, der erstere noch eifriger als der letztere. Der Satz bei Dor-

---

1) De trinit. lib. IX, 14 (Baur a. a. O. S. 682) cf. ib. lib. IX, 23. 52. Tractat. in Psalm. LXVIII, § 25, Op. 227. Dorner a. a. O.

2) Tract. in Psalm. LXVIII, § 25, Op. 227 E: „— ut in eo tam natura hominis, quam natura Dei cognita sit.“

ner [1]): Augustin „hat der Formel zwei Naturen in einer Person" im Abendlande Eingang verschafft, scheint mir aus doppeltem Grunde anfechtbar zu sein. In jedem Falle wäre nach meiner Meinung an Augustin's Stelle Ambrosius zu nennen, wenn überhaupt davon geredet werden dürfte, dafs ein einzelner Autor eine Wirkung dieser Art üben könnte. Allein das mufs ich meinerseits im allgemeinen bezweifeln, im speziellen aber daran erinnern, dafs doch weder Ambrosius noch Augustin einer Redeweise „Eingang verschafft" (= sie eingeführt?) haben könne, welche ja längst vor ihrer Zeit im Abendlande üblich war. Allerdings wir finden die Phrase *utraque substantia (natura)* nicht bei Hilarius, nicht bei den Autoren im Anfange des vierten, am Ende des dritten Jahrhunderts, bei Novatian [2]) nur einmal [3]). Aber bei Tertullian ist bekanntlich dieser Usus sicher nachweisbar. Bei ihm lesen wir nicht nur die Termini *una persona, utraque substantia* [4]), sondern auch den berühmten Satz [5]), der in

---

1) Entwick.-Gesch. d. Lehre von der Person Christi, Bd. II, S. 89.

2) De regula fidei sive de trinitate (Opera, quae supersunt, omnia sudio Joannis Jackson, Londini 1728) cap. XXI, p. 169 redet er von Divinitas humanitas und deren concordia, cap. XXIII, p. 183 von Deus et homo, cap. XIII, p. 96. 97 per connexionem mutuam et caro Verbum Dei gerit et filius Dei fragilitatem carnis adsumit etc.; cap. XXIV, p. 191.

3) L. l. cap. XXIV, p. 191: „Atque ideo Christum Jesum Dominum ex utroque connexum (ut ita dixerim) atque concretum et in eadem utriusque substantiae concordia mutui ad invicem foederis confibulatione sociatum hominem et Deum Scripturae hoc ipsum dicentis veritate cognoscant."

4) Dorner, Entwickelungsgesch. u. s. w., Bd. II, S. 59.

5) Adversus Praxeam ed. Oehler ed. minor. p. 1115, cap. XXVII: „Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut" etc. — „Sed quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt" etc. „Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum" etc. Dagegen kurz vorher: „Ita ex utroque neutrum est; aliud longe tertium est quam utrumque." Cf. cap. XXIX. Vgl. Hermann Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi (Gotha 1881), S. 86. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I (Freiburg im Breisgau 1886), S. 468.

der *Ep. Leonis ad Flavianum* [1]) im wesentlichen wiederholt ist.

18. Überschaut man die Zeit von Tertullian und Hippolytus [2]) bis zu Ambrosius, Augustin, Leo dem Grofsen, so kann es nach meinem Dafürhalten keine Frage sein, dafs eine charakteristische Kontinuität der Gedanken, (aller theologischen Differenzen und der dogmatischen Phraseologie ungeachtet) diese Lehrbegriffe verknüpft, gewisse Thesen in der Überlieferung eine relativ feste Existenz gewonnen haben. Man kann, soviel ich sehe, des Ambrosius Christologie aus der Entwickelung im Abendlande soweit erklären, als dieses ohne Verkennung eines wenigstens geringen Mafses von Produktivität auf seiner Seite überhaupt versucht werden darf, ohne dafs man auf den Orient im Gegensatze zu jenem [3]) zu rekurrieren hat. Wenn beide Autoren die Kategorie *duae substantiae* häufiger gebrauchen, als dies während der letzten Decennien vor ihnen geschehen war, wenn sie den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in der Art würdigen, wie oben gezeigt worden: so läfst sich dies aus den Verhältnissen begreifen, in denen Ambrosius lebte, und aus dem Einfluss desselben auf Augustin. Bekanntlich haben die Apollinaristen die — schon einst von Origenes [4]) vertretene — Doktrin von *δύο φύσεις* (im Widerspruche mit der Geschichte)

1) cap. III, Anfang. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche (2. Aufl., Breslau 1877), S. 259.

2) Von der Schrift *κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος* Hippolyti quae feruntur, omnia graece e recognitione Pauli de Lagarde, p. 57—63 als unecht (Nitzsch, Grundrifs der Dogmengeschichte, S. 163) sehe ich ab, denke dagegen hier vornehmlich an *εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου* ib. p. 43.

3) Irgendwelche Einwirkungen des Orients auf den Occident kann ich nicht in Abrede stellen wollen in Betracht meiner Erörterung S. 179—182. — Es wird nicht blofs in dieser Zeit die Existenz der einen katholischen Kirche in beiden Hälften des Reiches gelehrt; sondern es sind nicht wenige Fälle der praktischen Kommunikation sichere Thatsachen.

4) S. z. B. de principiis lib. I, cap. II, § 1 Opera ed. Lommatzsch tom. XXI, p. 42; ib. lib. II, cap. VI, § 3 l. l. p. 190.

als eine Neuerung[1]) beurteilt. Da ihre „Häresie“ bald genug Gegenstand der Debatte auch in dem Abendlande wurde, gerade Ambrosius den lebhaftesten Anteil daran nahm, so wurde er im Verfolge der Polemik gegen dieselbe dazu veranlaſst, die in Rede stehende Kategorie in klarer Würdigung ihres dogmatischen Wertes öfter zu verwenden, als dies in den letzten 60 bis 70 Jahren im Abendlande vielleicht üblich gewesen war, nicht weil sie hier erst durch die Nachrichten von dem, was von den Anti-Apollinaristen in dem Orient geschehen, (wieder) bekannt geworden, sondern weil sie durch die ältere occidentalische Überlieferung geheiligt war. Man darf nicht meinen, die Frage nach den Gründen dieses Usus durch Erinnerung an „das Gräcisieren“ unseres Kirchenvaters erklären zu müssen. Die Berechtigung zu dem Gebrauche dieses Prädikates in einer Charakteristik seiner Theologie kann und soll hier selbstverständlich nicht bestritten werden, wohl aber glaube ich raten zu müssen, statt zu meinen, durch Berufung auf jene allgemeine Rubrik alles Detail seiner Theologie charakterisieren zu können, vielmehr in allen einzelnen Fällen kritisch untersuchend zu verfahren. Und in demjenigen, welcher uns jetzt beschäftigt, glaube ich, wie gesagt, die unbedingte[2]) Abhängigkeit „von dem Orient“, insbesondere von Athanasius, in Abrede stellen zu müssen.

Der aus den echten Schriften des letzteren zu schöpfende Lehrbegriff kennt weder die Kategorie *δύο φύσεις*, noch die entgegengesetzte *μία φύσις*. Diese würde ihm zuzuschreiben sein, wenn das Bekenntnis[3]) *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ λόγου* ihm angehörte. Allein die überaus gelehrten, scharfsinnigen Untersuchungen Caspari's[4]) haben nach meinem (und

1) Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel (Christiania 1879), S. 77.

2) S. S. 183, Anm. 1.

3) Ungedruckte und unbeachtete oder wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel (Christiania 1866), Bd. I, S. 151 f.

4) Ebend. und Alte und neue Quellen u. s. w. (s. S. 183, Anm. 3),

wohl der meisten Dogmenhistoriker) Urteil die Ansicht von der Unechtheit ein- für allemal entschieden. Die Phrase δύο φύσεις aber habe ich nirgends bei unserem Autor gefunden. Wohl ist ihm die, welche von einer φυσικὴ ἕνωσις redet, wie die andere ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν eigen, aber die Zweiheit, welche geeinigt ist, heifst nicht ἀνθρωπίνη φύσις, θεία φύσις, sondern gewöhnlich σάρξ und θεὸς λόγος. Es führt meines Erachtens lediglich zur Verwirrung, wenn z. B. in dem fleifsig gearbeiteten Buche von Voigt [1]) (welches übrigens trotz seiner Mängel mehr berücksichtigt werden sollte als geschieht; namentlich da, wo man ein Besseres, als dort geleistet ist, nicht zu geben vermag) wiederholentlich in der Erörterung der Christologie des Athanasius von „der menschlichen Natur, der göttlichen Natur, von den beiden Naturen" die Rede ist. Dies Verfahren mufs notwendig den mit den Quellen nicht vertrauten Leser zu dem Gedanken verführen, dafs jener Autor selbst sich dieser Kategorieen bediene: was doch durchaus nicht der Fall ist. Erst bei Cyrill von Alexandrien kommen dieselben vor: was trotz des anzuerkennenden vielen Gemeinsamen, welches beiden eigen ist, doch als eine formelle Abweichung des einen von dem anderen zu bezeichnen sein wird. „Dafs die von Athanasius beherrschte Christologie sich in der Form der Zweinaturenlehre habe ausprägen müssen" [2]), scheint mir eine dogmatisierende Folgerung zu sein, welche ich als

---

S. 105, Anm. 163. — Die Formel μία φύσις σεσαρκωμένη, welche sich in dem (unechten) Bekenntnis περὶ τῆς σαρκώσεως findet, ist mehrfach so citiert, dafs die Meinung entstehen mufste, dieselbe werde in der Abhandlung de incarnatione Verbi contra gentiles gelesen. Diese halte ich selbstverständlich für echt. Dagegen ist mir der Athanasianische Ursprung der Schrift de incarnatione Verbi adversus Arianos (Athanasii opera omnia quae extant opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti (Paris 1698), tom. I, pars II, p. 871) zweifelhaft. — Ritschl, Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I (2. Aufl.), Bonn 1882, S. 8, Anm. 1 (?).

1) Die Lehre des Athanasius von Alexandrien u. s. w. (Bremen 1861), S. 128. 130. 136. 139. 140. Vgl. Dorner a. a. O. I, 1073. „Die menschliche φύσις" u. s. w. Schultz a. a. O. S. 89.

2) Herm. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, S. 88.

Historiker nicht zu ziehen wage. Fest stehen drei Thatsachen: a) Origenes (und wahrscheinlich auch Dionysius von Alexandrien) lehrt die Existens von *δύο φύσεις*, in „demselben“[1]) Christus; b) Athanasius äufsert sich vielfach über „denselben“ Christus, nirgends über *δύο φύσεις*; c) Cyrill lehrt *„εἷς καὶ ὁ αὐτὸς Χριστός“*, *„δύο φύσεις“*. Wie das sich aus dem historischen Zusammenhange der Dinge erkläre, diese Frage wird wohl nicht weniger schwer zu beantworten sein als die andere, „wie[2]) die Theologie (das Wort im antiken Sinne genommen) von Origenes bis auf Arius und Athanasius“ auf dem Boden der griechischen Abteilung der Kirche verlaufen sei.

19. Genug, das *„duae substantiae“ (naturae)* bei Ambrosius kann von Athanasius nicht entlehnt sein, weil es nirgends in dessen Schriften zu lesen war, ebenso wenig von Cyrill: was ja in Betracht der Chronologie des Lebens eine Unmöglichkeit ist. Aber ich wüfste auch nicht, wodurch wir genötigt würden, inbezug auf andere Einzelheiten die Alexandrinische Lehre als unmittelbare Quelle der Christologie der beiden lateinischen Theologen, denen die zweite Hälfte dieser Studie gewidmet ist, vorauszusetzen. Gar manches hat ja diese mit der des Athanasius gemein[3]), z. B. die Betonung der Unwandelbarkeit, der Lei-

---

1) S. z. B. de princip. lib. II, cap. VI, § 2, Op. ed. Lommatzsch tom. XXI, p. 188 vgl. S. 221, Anm. 4. — Irenäus bei Theodoret. Op. ed. Noesselt et Schulze tom. IV, p. 53.

2) Overbeck in der „Theol. Litteraturzeitung“, Jahrg. 1881, S. 286. — Loofs, Leontius von Byzanz (Leipzig 1887), S. 37—41.

3) Auch die Formel „die Menschwerdung Gottes war notwendig, damit der Mensch Gott werde“, welche wir an mehreren Stellen bei Athanasius lesen, begegnet uns bei Ambrosius de fide lib. III, cap. VII, § 50, tom. II, p. 506; bei Augustin de civitate Dei lib. XI, cap. III, tom. I, p. 411, § 20: „Ut idem ipse sit Deus et homo, quo itur Deus, qua itur homo“. Die Stelle bei Dorner (Entwickelungsgesch. II, 92) „Homo factus est, ut nos Deos faceret“, an deren Augustinischen Ursprung ich nicht im geringsten zweifele, habe ich an dem daselbst erwähnten Orte nicht finden können. Aber z. B. in Psalm. XLIX, Enarrat. § 2, Op. tom. V, 589 A lesen wir: Ille enim justificat, qui per semetipsum non ex alio justus est; et ille dei-

densunfähigkeit Gottes, das „*Idem*" (*ὁ αὐτὸς*), die Vergleichung der Annahme der *σάρξ* mit dem Anziehen eines Kleides u. s. w.; aber alles dieses konnten sie ja schon bei Tertullian [1]) finden, von dessen Abhängigkeit von dem griechischen Orient man doch im Ernst nicht reden darf. Aber freilich ebenso wenig von einem scharfen Gegensatze. Im Gegenteil, die unbefangene Lektüre überzeugt davon, dafs griechische und lateinische Autoren vielfach dieselben oder doch sehr ähnliche christologische Gedanken entwickeln, die Frage nach der ursprünglichen Herkunft des einen, des anderen eine unbeantwortliche sei. Und dies Faktum soll uns warnen, die berechtigte Ansicht von der Differenz der Theologie des Orients und des Occidents in dem Grade zu übertreiben, dafs sie unrichtig wird.

Ich weifs es wohl, Nestorius hat im Anfange seines Streites mit Cyrill geurteilt [2]), der römische Bischof Cölestin I. sei nicht der Mann, welcher die Bedeutung der

---

ficat, qui per semetipsum, non alterius participatione Deus est. Qui autem justificat, ipse deificat, qui justificando filios facit. Dedit enim eis potestatem filios Dei fieri. Si filii Dei facti sumus, et Dei facti sumus. — Man hat die Formel neuestens mehrfach (so z. B. Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, S. 341) in so nachdrücklicher Weise angeführt, wie man doch nur zu thun pflegt, wenn man in der Lage ist, eine neue Entdeckung mitzuteilen. Allein die Kenntnis derselben ist ja ein Gemeingut aller Kirchenhistoriker seit langer Zeit. Cf. Clementis Alexandrini Opera ed. Potter p. 88, Anm. 7. Man hat weiter in derselben ein Charakteristikum „der griechischen Kirche" (die meines Wissens damals noch gar nicht existierte) finden wollen (s. Kattenbusch, Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 108. 111. 112). Aber der alte John Jackson in seiner Ausgabe Novatiani Opera Londini 1728 hat sie p. 11, Anm. 1, p. 113, Anm. 1 längst auch bei den Abendländern nachgewiesen. — Man hat endlich dekretiert (Kaftan a. a. O.): „Das alte Dogma von Christo" ist aus dem Grundgedanken, welcher in jener Formel ausgeprägt, geboren. In der Wissenschaft aber sind, soviel ich weifs, nicht Dekrete, sondern Beweisführungen an der Stelle.

1) „Idem" Tertull. adversus Praxeam, cap. XXVIII ed. Oehler min. 1115. „Unwandelbarkeit" ib. cap. XXVIII. XXIX.

2) Mansi, Amplissima coll. concil. tom. V, p. 762. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. I, 2. S. 141, § 88, Anm. 17.

Dogmen — und unter diesen ist der Natur der Dinge nach vor allen an das christologische, an den Konflikt der beiden dem katholischen Oriente angehörenden Patriarchenstühle in Alexandrien und Konstantinopel zu denken — zu schätzen verstünde; und in der That sind die von jenem in dieser Angelegenheit geschriebenen Briefe [1]) der Art, daſs wir das Recht der Anklage überzeugend zu widerlegen nicht in der Lage sind. Aber daſs der abendländischen Kirche das Verständnis der (in dem Orient kontrovers gewordenen) Lehre von der Person Christi fehlte, folgt daraus doch nicht. Daſs dasselbe sich dort wirklich erhalten habe, wird positiv und zwar auf das glänzendste bewiesen durch Leos *Epist. ad Flavianum* [2]). Die hier entwickelte Christologie bietet aber nicht nur Assonanzen an die des Ambrosius und Augustin, sondern stimmt [3]) teilweise wörtlich, sachlich aber in dem Grade mit der Lehre beider überein, daſs man sagen darf, diese selbst ist darin zum Ausdruck gekommen, jene Urkunde die reifste Frucht der Entwickelung des Abendlandes — ein Selbstzeugnis für die Fähigkeit desselben die neuen in der griechischen Abteilung der Kirche geführten Debatten zu würdigen.

Das ist auch die Meinung Theodoret's, dem wir doch in diesen Dingen ein Urteil zutrauen müssen. *Τὰ γὰρ παρὰ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ ἁγιωτάτου τῆς μεγάλης Ῥώμης ἀρχιεπισκόπου τοῦ κυρίου Λέοντος τὰ πρὸς τὸν τῆς ὁσίας μνήμης Φλαβιανὸν — — γραφέντα ἄγαν συμφωνεῖ τοῖς παρ᾽ ἡμῶν καὶ συγγραφεῖσι καὶ ἐπ᾽ ἐκκλησίας κηρυχθεῖσιν ἀεί* heiſst es in dem Briefe an den Patricius Anato-

1) Caelestini I, ep. XI. XII. Coustant, Pontificum Romanorum. Epist. ed. Schoenemann (Göttingen 1796), p. 793 sq.

2) Hahn, Bibliothek u. s. w. (2. Aufl.), § 149.

3) Ich bin erst durch den jüngeren Dorner (Augustinus, S. 105), dem ich dieserhalb meinen Dank ausspreche, auf das Verwandtschaftsverhältnis aufmerksam geworden. Da aber Augustin's Lehre auf der des Ambrosius ruht, diesem gerade das Rethorische mit Leo dem Groſsen gemein ist: so wird man richtiger von einem erheblichen Einfluſs des Ambrosius auf den letzteren zu reden haben.

lius[1]), der in dieser Beziehung wichtiger ist als der Brief an Leo selbst[2]), in welchem die diesem gewidmete überschwengliche Anerkennung ja selbstverständlich durch die Interessen der Kirchenpolitik mitbedingt ist. Diese haben überhaupt dazu gedient, dafs vor allen die Antiochener der lateinischen Litteratur des Abendlandes eine gröfsere Aufmerksamkeit widmeten. Sie verschafften sich Exemplare der einen oder anderen Schrift des Ambrosius, des Augustin, oder diese wurden von Abendländern aus eigenem Antrieb an sie eingesandt. Martinus, Bischof von Mailand, schrieb nicht blofs an Theodoret einen zustimmenden Brief[3]), sondern liefs auch dem Kaiser Theodosius II. des Ambrosius Abhandlung *de incarnationis Dominic. sac.* (in griechischer Übersetzung) übergeben[4]). Theodoret und die Mitunterzeichner der 170. Epistel in seiner Briefsammlung[5]) erklären *ἡμεῖς τοῖς τῶν μακαρίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ συνελθόντων καὶ τῶν μετ' ἐκείνους Εὐσταθίου τοῦ Ἀντιοχείας, Βασιλείου τοῦ Καισαρείας καὶ Γρηγορίου καὶ Ἰωάννου καὶ Ἀθανασίου καὶ Θεοφίλου καὶ Δαμάσου Ῥώμης καὶ Ἀμβροσίου τοῦ Μεδιολάνων καὶ τῶν τὰ αὐτὰ τούτοις διδαξάντων ἐμμένομεν κ. τ. λ.* — In dem *Eranistes* werden lange Excerpte aus des Ambrosius Schriften mitgeteilt, die, abgesehen von einer[6]), sämtlich echt sind[7]). Aber

1) Theodoreti Oper. Edd. Noesselt et Schulze, tom. IV, p. 1203. Ep. CXXI cf. p. 1243. Ep. CXLIV.

2) Ib. tom. IV, p. 1187. Ep. CXIII.

3) Ib. tom. IV, p. 1352. Ep. CLXX: *ὁ γὰρ θεοφιλέστατος καὶ ἁγιώτατος Μαρτῖνος, ὁ τῶν Μεδιολάνων ἐπίσκοπος, καὶ γράμματα πρὸς ἡμᾶς ἀπέστειλε καὶ τῷ εὐσεβεστάτῳ βασιλεῖ βιβλίον ἐξέπεμψε τοῦ μακαρίου Ἀμβροσίου περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως.*

4) S. die vor. Anm.

5) Ib. tom. IV, p. 1351.

6) Ich meine das sogen. „Glaubensbekenntnis“ Theodoret. Op. tom. IV, p. 139, auch in Ambrosii Op. labore et studio monachorum ordini St. Benedicti e congregatione S. Mauri tom. II, p. 729 gedruckt. Es ist mit Recht von eben diesen Herausgebern als nicht Ambrosianisch anerkannt.

7) Theodoret. Eranistes Dial. II. Op: ed. Noesselt et Schulze, tom. IV, 139—146. Dial. III ib. p. 243.

auch aus des Augustin *Ep. ad Volusianum*[1]) wird eine Stelle beigebracht, und zwar gerade diejenige, welche so präcis wie kaum eine andere die Doktrin von der Einheit der Person, von der Zweiheit der Naturen ausprägte, eine zweite aus den *tractat. in evangel. Joannis tract.* LXXVIII, § 2 (Op. *August Ed. Venet.* T. IV, p. 925), eine dritte aus dem „*λόγος περὶ τῆς ἐκθέσεως τῆς πίστεως*". Welche Schrift gemeint sei, habe ich nicht auszumitteln verstanden; den mitgeteilten Text bei Augustin bisher nicht aufgefunden. Ob er demselben wirklich angehöre, vermag ich nicht zu verbürgen.

Aber das ist auch nicht von Belang in Betracht des Zweckes der Studie, die ich hiermit schliefse. — Die mehr oder weniger gesicherten Ergebnisse sind diese:

a. Zur Zeit Augustin's existierte nach seiner und seiner Zeitgenossen Ansicht im Ost- und Westreiche nur eine katholische Kirche. — Eine partikulare „griechische Kirche" war damals noch nicht vorhanden[2]). S. S. 164—167.

b. Gleichwohl waren der katholische Orient und der katholische Occident beziehungsweise einander entfremdet. S. S. 163.

Dieser Zustand ist mitbedingt gewesen durch die Abnahme der Kenntnis des Griechischen im Occidente, wäh-

1) Ib. tom. IV, p. 165. Aug. Opera tom. II, p. 529 C. Ep. CXXXVI.

2) Vgl. Gafs in dieser Zeitschrift Bd. III, S. 336, inbezug auf die „Kritischen Studien zur Symbolik" von Kattenbusch (Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1878, S. 107). — In der auf den Frieden zu Aachen (abgeschlossen 813 zwischen Karl dem Grofsen und dem byzantinischen Kaiser Michael Rhangabe) bezüglichen Urkunde lesen wir (wie O. Harnack, Die Beziehungen zwischen dem fränkisch-italischen und dem byzantinischen Reiche [Göttinger Doktor-Dissertation S. 56] behauptet; ich für meine Person wage das nicht zu behaupten) zum erstenmale die Namen: orientale et occidentale imperium. Ep. Caroli Monumenta Carolina ed. Ph. Jaffé, N. 40, p. 415. Nichtsdestoweniger wird selbst hier noch die Einheit der katholischen Kirche vorausgesetzt. — Des Theodosius Reichsteilung im Jahre 395 sollte bekanntlich nur eine administrative Bedeutung haben. — Indessen redet doch schon Augustin von einem Imperator Orientalis Sermo XLVI, § 41, tom. VII, 247 A: Imperator orientalis mittit judicem ad Cyrenem.

rend die Unkenntnis des Lateinischen im Oriente sich nach wie vor erhalten hat. S. S. 171.

c. Nichtsdestoweniger gab es am Ende des vierten, im Anfange des fünften Jahrhunderts in Numidien, speziell in Hippo Regius nicht wenige, welchen das Griechische geläufig war. S. 180.

Es läfst sich beweisen, dafs Augustin selbst das Griechische in dem Grade verstand, dafs er griechische Schriftwerke selbständig, wenn auch nicht ohne Mühe, zu übersetzen und zu erklären vermochte. S. S. 179.

Wenn er das in seinem Selbstzeugnisse zu verneinen scheint, so darf doch darum die Richtigkeit jenes Urteils nicht angefochten werden. — In diesem Falle hat er seine Leistungsfähigkeit unterschätzt.

d. Augustin hat die Trennung des Occidents und des Orients vorbereitet, eine bahnbrechende Wirkung auf den ersteren ausgeübt. S. S. 170. 192.

Dies ist aber nicht aus dem Umstande zu erklären, dafs er durch seine Unkenntnis des Griechischen an dem Studium der griechischen Theologie gehindert worden wäre (s. S. 171. 180), sondern vornehmlich aus der Produktivität seiner genialen Natur.

e. In der Erörterung der Trinitätslehre geht er selten ausdrücklich auf die Formeln des Nicenischen Symbols zurück. Er lehrt nicht antinicenisch, aber meist auch nicht buchstäblich nicenisch. — Das sogen. Konstantinopolitanische Symbol ist ihm gänzlich unbekannt. — Trinitarische Erörterungen griechischer, aber auch lateinischer Autoren hat er sehr wenig benutzt (s. S. 185. 186. 192). (Vgl. die Bemerkung von Kattenbusch in „Theol. Studien u. Kritiken“ 1878, S. 205 Mitte.)

f. Unhaltbar, durch die Quellen zu widerlegen, ist die Ansicht, die Christologie des Abendlandes sei unbedingt abhängig von der der griechischen Abteilung der katholischen Kirche (welche man fälschlich „griechische Kirche“ nennt), also auch das Urteil, die Lehre von der Person Christi sei lediglich ein Problem dieser letzteren gewesen. S. 221. 222.

Die Christologie Augustin's fusst unmittelbar auf der des Ambrosius. S. 217. Die eine wie die andere ist nicht direkt beeinflusst durch die Lehre des Athanasius (S. 223); inwiefern indirekt, mufs fraglich bleiben.

g. Im Occident hatte sich seit Tertullian's Zeit ein relativ selbständiges christologisches Schema gebildet, in der Tradition erhalten. Aus dieser haben Ambrosius und Augustin unmittelbar geschöpft (S. 221.). Sie wollen nicht eine besondere wissenschaftliche Lehre von der Person Christi gründen, sondern diejenige darlegen, welche sie als schon vorhandene Kirchenlehre voraussetzen.

b. Die *Epistola Leonis ad Flavianum* ist die Frucht der abendländischen Entwickelung. Die meisten ihrer Thesen lassen sich durch Stellen bei Ambrosius und Augustin belegen. S. 226.

Die Autorität beider ist in der Mitte des fünften Jahrhunderts in manchen Teilen des katholischen Orients eine bedeutende. S. 227.

i. Athanasius spricht weder von „zwei Naturen" noch von „einer". S. 222.

V.

Der Episkopat und die Kirche. Der Episkopat und der römische Stuhl. Das Konzil und die Tradition. — Die Infallibilität.

Als ich den Plan dieser Studien faſste und erwog, wurden bald genug auch die in der Übersicht bezeichneten Punkte als Objekte derselben ausgewählt, da dieselben nach meinem Dafürhalten bis dahin nicht in erschöpfender Weise erforscht waren. Indessen machte mich die erste Lektüre der Schrift von Langen [1]) zweifelhaft, ob ich das Recht habe, die bereits angefangenen Vorarbeiten fortzusetzen. Denn in derselben ist auch Augustin's Ansicht vom Episkopat und Primat in einer Weise erörtert, welche auf mich zunächst den Eindruck machte, als sei diese Untersuchung und Darstellung eine genügende. Allein ob sie das wirklich, mein eigenes Unternehmen also überflüssig sei oder nicht, das konnte doch nur auf Grund einer umfassenderen Kenntnis des Quellenmaterials, als ich damals besaſs, ausgemittelt werden. Dieser Gedanke bewog mich nach kurzer Unterbrechung, die darauf bezüglichen Studien wieder aufzunehmen. Ob ich diese publizieren dürfte, blieb freilich fraglich. Sie konnten möglicherweise nur dazu dienen, in mir die Überzeugung von der Allseitigkeit und Richtigkeit der Forschungen anderer zu begründen. Die meinigen wären auch in diesem Falle keineswegs erfolglos gewesen. Sie

---

1) Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leo's I., Bonn 1881.

hätten mir eine Sicherheit des Urteils verschafft, welche ich vordem nicht besafs; aber sie würden selbstverständlich nur Manuskript zu meinem Gebrauche geblieben sein. Indessen schon die Thatsache des Drucks auch dieser Studie zeigt dem Leser, dafs der Ertrag meiner Vorarbeiten ein anderer gewesen ist. Ich glaube doch auch hier zur Vervollständigung des Materials, wie zur Erweiterung und Berichtigung der Erkenntnis beitragen zu können.

1. Indem ich demnach mich anschicke, dies nach Kräften zu leisten, erinnere ich vor allem an das hier nicht zu beweisende Faktum, dafs Cyprian's Lehre von dem Episkopate, da sie die Grundstimmung des katholischen Occidents richtig deutete [1], darum auch die denselben beherrschende geworden ist, somit auch für Augustin die Voraussetzung der seinigen bildete. Als Katholik konnte er gar keine andere mit Bewusstsein ausbauen wollen.

Aber damit ist keineswegs zugegeben, dafs die seinige der Cyprianischen völlig gleichartig, durchaus gleichgestimmt gewesen. Wie beide sich zu einander verhalten, kann allerdings nur durch die Untersuchung selbst ausgemittelt, diese aber mufs durch Erwägung der ganz verschiedenen Konjunkturen, unter denen beide Männer lebten, eingeleitet werden. — Es ist keine Frage, dafs Cyprian über Kirche und Episkopat nicht im Interesse der systematischen Theorie, nicht theologisch meditiert, diese Artikel nicht als Objekte seiner Studien ausgewählt hat; vielmehr sind [2]) die Geschicke seines Lebens, Krisen in der Geschichte der Kirche Karthago's die Impulse zu litterarischen Arbeiten geworden, welche lediglich Mittel zum Zwecke waren. Seine hier in Betracht kommenden, die bedeutenderen Schriften dieses Bischofs sind als kirchliche Thaten zu würdigen.

---

1) Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verfassung (Wittenberg 1837), S. 636. 648; Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche. Zweite Auflage (Bonn 1857), S. 556.

2) Vgl. Rothe a. a. O. S. 635; Derselbe, Vorlesungen über Kirchengeschichte, herausgeg. von Weingarten (Heidelberg 1875), Bd. I, S. 396; Ed. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise Chrétienne. Deuxième série tom. I, p. 485.

Nicht gewählt nach den Grundsätzen der geschichtlich-traditionellen Legitimität [1]) und doch von Anfang an getragen von dem Gedanken, dafs er von Gott, dem wirklichen, die menschlichen Wähler inspirierenden Wahlherrn erkoren, von ihm selbst auf den bischöflichen Sitz erhoben, also göttlich legitimiert sei, erlebte er bald den Konflikt in Karthago, die Agitationen des Felicissimus und der Konfessoren, welche, sei es die Legitimität seines Episkopats in Frage stellten, sei es dasselbe beeinträchtigten, und die Bewegung des Novatian und des Novatus in Rom, welche die des Cornelius bestritt. Dem Bischof Cyprian war demnach durch die Natur der geschichtlichen Dinge die praktische und theoretische Selbstverteidigung Bedürfnis geworden, aber befriedigt hat er dasselbe nicht in kleinlich egoistischer Weise, sondern in grofsem Stil durch Darlegung des Ursprungs und der Bedeutung des Episkopats, nicht in der Meinung, ein Aufserordentliches zu sagen, sondern die altkatholische Überzeugung zu vertreten. Nun war das Unternehmen des Felicissimus ohne dogmatische Grundlage, nicht basiert auf einen eigentümlichen Begriff der Kirche, nicht häretischen, sondern lediglich schismatischen Gehalts, — durch und durch polemisch gegen das persönliche Bistum Cyprian's. Überdies hatten die Ansprüche der mafslos gefeierten Konfessoren die Autorität des bischöflichen Amts und die von diesem in Gemeinschaft mit der Gemeinde ausgeübte Disziplin bedroht. Folglich mufste die Würdigung der Bedeutung des Episkopats [2]) für ihn die prinzipielle werden. Derselbe gilt in den meisten [3]) Stellen, welche wir bei ihm lesen, als die die Existenz der Kirche und ihrer

---

1) Vita Pontii cap. V Cypriani Op. ed. Hartel App. XCV — quod judicio Dei et plebis favore — — electus est. Ep. LIX, c. 6 quando populi universi suffragio in pace deligitur ib. c. 5 post divinum judicium post populi suffragium, post coepiscoporum consensum etc. — Fechtrup, Der heilige Cyprian. Sein Leben u. seine Lehre (Münster 1878), Bd. I, S. 155.

2) S. Rothe a. a. O. S. 648—652.

3) Nicht an allen S. über die daneben bestehende zweite „Anschauung“ (von der Kirche) § 7 gegen Ende.

Einheit garantierende Institution; der in dem Episkopate gipfelnde Klerus ist primär [1]) der Kirche. Die Lehre von dieser erörtert Cyprian in einem Umfange wie kein anderer Theologe vor ihm. Aber diese Erörterung ist ihm nahezu nur Mittel zu dem Zwecke, die göttliche Autorität des Episkopats zu feiern.

Augustin dagegen lebte in ganz anderen Verhältnissen. Das Recht seines Bistums wurde niemals angezweifelt, die Autorität desselben kaum jemals beeinträchtigt innerhalb der katholischen Kirche, selbst von den Donatisten nicht bestritten. Die denkwürdige Bewegung derselben hatte freilich begonnen mit der Opposition gegen den Episkopat Cäcilian's, aber sie hatte keinerlei [2]) kirchenpolitische Motive,

1) Ep. XXXIII Hartel 560. Ep. LXVIII, c. 8, H. 733.

2) Gegen Völter, Der Ursprung des Donatismus. Nach den Quellen untersucht und dargestellt. Freiburg und Tübingen 1882, S. 122—127. 132. 133 und Harnack, Theol. Litteraturzeitung 1884, Nr. 4, S. 83—87. Ich kann hier den Protest nur durch folgende Sätze motivieren. 1. Die Vorstellung, dafs der Bischof von Karthago als „Metropolit" von Africa proconsularis, Numidien, Mauretanien in legitimer Weise nur auf einer aus allen diesen Territorien zu berufenden Generalsynode von sämtlichen Bischöfen, von Klerus und Volk zu erwählen gewesen wäre, ist durch keine Quellenstelle verbürgt, — ist eine Fiktion. a) Wir wissen sicher, dafs Cyprian nicht diesem Wahlmodus gemäfs erkoren worden, s. oben S. 233 Anm. 1; b) über des Mensurius (Morcelli, Africa Christiana in tres partes distributa, Brixiae 1817, vol. II, 173) Wahl ist nichts überliefert. Wäre dieselbe nach jenem angeblich allein zuläfsigen Modus erfolgt, so würde bei den späteren auf Veranlassung der Erhebung Cäcilian's entstandenen Kontroversen auf diese Thatsache rekurriert sein. — 2. In dem bezüglichen Quellenmaterial (Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Teil IV (Leipzig 1768) S. 90. 91, vgl. S. 37. 76. 80. 86), ist nirgends, auch nicht auf den Konzilien zu Rom und Arles, darüber Klage laut geworden, dafs Cäcilian nicht auf einer, so wie oben angegeben worden, zusammengesetzten „Generalsynode" erkoren und ordiniert worden, sondern teilweise nur darüber, dafs man die Ankunft „der Numidier", keineswegs darüber, dafs man die Ankunft der sämtlichen Bischöfe aus den Diöcesen in der Africa proconsularis, in Numidien, in Mauretanien nicht abgewartet habe (was Völter a. a. O. S. 124, Anm. 3 sagt, um das Schweigen über die Mauretanier zu erklären, ist völlig unbefriedigend) s. Opta-

ist nicht erst später, sondern in gewissem Grade von Anfang an von einer eigentümlichen Idee von der Kirche

---

tus Milevet. de schismate Donatistarum lib. I, cap. XVIII, opera et studio N. Lud. Dupin Lutetiae Parisiorum 1702, p. 17; Augustin. Breviculus Collat. Carthag. Dies III, cap. XVI, § 29, Op. tom. XII, 716. Besonders als anstöfsig gilt in den Kreisen der Gegenpartei der Umstand, dafs die Ordination Cäcilian's nicht von dem Primas Numidiens vollzogen worden. Augustin leugnet, dafs diese Ehre dem letzteren gebühre. Ob er recht habe in dieser Leugnung, ob „die Donatisten" recht haben in der Behauptung, diese Frage ist durch kein einziges Dokument zu entscheiden. — Auch darüber hat man — soweit die Nachrichten reichen — auf den beiden erwähnten Konzilien nicht verhandelt, — was doch höchst auffällig ist. Der Prozefs gegen Cäcilian wäre ja auf die allereinfachste Weise zu entscheiden gewesen, wenn man einen so argen Verstofs gegen die feststehende, die Wahl und Ordination des Bischofs von Karthago regelnde Ordnung hätte sicher nachweisen können. 3. Die „Generalsynode", welche zu verschiedenen Zwecken in Karthago zusammentrat, ist allerdings bereits in der Zeit Cyprian's eine hochansehnliche Versammlung; in welchem Umfange aber der Bischof von Karthago die „Metropolitengewalt" in Numidien und Mauretanien ausgeübt habe, ist nicht auszumitteln. — 4. Die Opposition gegen Cäcilian hat man durchaus nicht zu erklären aus dem Ärger über die Verletzung einer „speziell nordafrikanischen Verfassungsordnung", von der gar nicht nachgewiesen werden kann, dafs sie jemals bei der Wahl eines Bischofs von Karthago beobachtet worden, sondern lediglich aus dem Umstande, dafs jener längst in umfassenden Kreisen eine mifsliebige, anstöfsige Persönlichkeit gewesen. — 5. Man vermochte nicht rechtlich haltbare Einwendungen gegen Cäcilian's Wahl vorzubringen; aber ebendeshalb wurde der durch sein bekanntes rücksichtsloses, unzartes Benehmen längst gereizte Hafs um so leidenschaftlicher. Dieser —, die rein persönliche Abneigung gegen den noch dazu übereilt Gewählten, wirkte als Reizmittel, welches die schon lange latent vorhanden gewesene Verstimmung über kirchliche Zustände in Nordafrika zum Ausbruch brachte. Diese, in denjenigen Kreisen verbreitet, welche später die donatistischen hiefsen, hatte sich vielleicht genährt durch die Lektüre der Schriften Cyprian's (dafs diese den späteren Donatisten sehr bekannt gewesen, ist durch zahlreiche Aussagen in Augustin's antidonatistischen Schriften vorausgesetzt und bezeugt), vornehmlich durch Erwägung derjenigen Stellen, welche bereits völlig donatistische Gedanken entwickeln (Cyprian. Ep. LXVII, cap. II, ed. Hartel 736, cap. III. IV und die unten § 7 beizubringenden Citate) — durch die Wahrnehmung der schlimmen

beherrscht gewesen. Der Donatismus hat gar keine Verfassungsfrage angeregt. Der gesamte Komplex der bisherigen katholischen Institutionen wurde von ihm beibehalten; nicht die historisch apostolische Succession der Bischöfe, aber die Richtigkeit der vulgär-katholischen Bischofsweihe bestritten; nicht die Machtvollkommenheit, nicht die monarchische Gewalt des wirklich ordinierten Bischofs hat er in Frage gestellt, dagegen die Methode der katholischen Ordination; nicht das Zeremoniell derselben geändert, aber wohl dessen Wirkungskräftigkeit bedingt gedacht durch die persönliche Heiligkeit des Ordinators. Er übte scheinbar nicht sowohl eine Kritik des Amts als der Amtsträger; in Wahrheit war das Verhältnis des Amts, der Sakramente zur Kirche, der Begriff der letzteren controvers

---

Kontraste zwischen dem heiligen Amte und der persönlichen Unheiligkeit, durch die Erfahrung von den zahlreichen Fällen der „Tradition“, deren sich während der diokletianischen Verfolgung so manche Kleriker schuldig gemacht hatten. Dasjenige, was wir den (decidierten) Donatismus zu nennen gewohnt sind, war embryonisch schon vor dem Jahre 311 in Nordafrika in einem Umfange, welcher schwerlich jemals wird ausgemittelt werden können, verbreitet. Durch die Scenen, zu denen es sogleich nach des Mensurius Tode kam, wurde das Embryonische geklärt. Vgl. Deutsch, Zur Geschichte des Donatismus (Berlin 1875), S. 42. „Wir haben hier den Fall, dafs eine zunächst aus mehr zufälligen Gründen entstandene Spaltung erst nachträglich die gleichsam latenten prinzipiellen Differenzen an sich zieht und an das Licht ruft, welche dann wieder dazu dienen, sie selbst zu erhalten.“ — 6. Dagegen ist durchaus unrichtig Harnack's (a. a. O. S. 87) Ansicht, der decidierte Donatismus beruhe auf logisch-dogmatischen Folgerungen, welche zuhöchst durch kirchlich-politische Interessen sollizitiert worden. Nicht diese, sondern wesentlich religiös-kirchliche Motive sind es gewesen, welche die (donatistische) Stimmung begründet haben, welche längst vor Cäcilian's Wahl vorhanden gewesen, welche aber durch dieselbe zur (relativen) Selbsterkenntnis gebracht worden. — Was die sozialen Zustände betrifft, welche zum Zwecke des Verständnisses des Donatismus in Betracht zu ziehen sind, so scheinen mir die Erörterungen bei Richter, Geschichte des weströmischen Reiches (Berlin 1865), S. 305f., die Bemerkungen bei Jung, Zur Würdigung der agrarischen Verhältnisse in der römischen Kaiserzeit in v. Sybel's Histor. Zeitschrift (neue Folge) Bd. VI, S. 56f. beachtenswert zu sein.

geworden, der allgemeine Kirchenbegriff das alle Gedanken desselben zuhöchst Bewegende und dies um so bedeutsamer, als man aus demselben sofort die praktischen Konsequenzen zog. Dem vulgär-katholischen Kirchentum stellte sich das Donatistische als das echt katholische [1]) entgegen. Und dieses wirkte um so anziehender auf Tausende und Abertausende [2]), je einleuchtender die Konsequenz erschien, welche aus der Prämisse des den Katholiken und Donatisten gemeinsamen Attributs der Heiligkeit der Kirche vonseiten dieser „Schismatiker" gezogen wurde. Die Stellung der letzteren war bekanntlich eine überaus bedeutende, der der Katholiken inbezug auf numerischen Bestand und Organisation nahezu ebenbürtige [3]) in Nordafrika in der Zeit, in welcher Augustin das Presbyteramt und das Bistum Hippo Regius verwaltete. Da er bemüht war, dieses gefahrbringende Schisma zu heben, zu diesem Zwecke neben den Mitteln der praktischen Kirchenpolitik auch der der theoretischen Widerlegung sich zu bedienen, kam er dazu, im Gegensatze zu dem Donatismus die Lehre von der Kirche, welche bis dahin [4]) für ihn eine mehr traditionelle gewesen war, zu entwickeln. Notwendig wurde so zu sagen die Richtung seiner Lehrentwickelung, die Auswahl der Beweismittel durch die dogmatischen Leistungen der Donatisten bedingt.

2. Unter diesen Umständen wird es begreiflich, dafs seine Äufserungen über die göttliche Würde und die Autorität des Episkopats, der Bedeutung desselben für die Kirche in den anti-donatistischen Büchern längst nicht so umfassend sind als bei Cyprian. Jene sind ja sämtlich Gelegenheitsschriften, die meisten auf besondere Veranlassungen, zu einem bestimmten Zwecke abgefafst, zur Widerlegung

---

1) Rothe a. a. O. S. 705.

2) S. Anm. 3.

3) Vgl. Bindemann, Der heilige Augustin, Bd. II (Leipzig 1855), S. 416f.; Bd. III, erste Abteilung (Greifswald 1869), S. 178; Richter, Das weströmische Reich, besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II. und Maximus (Berlin 1865), S. 323.

4) S. S. 15. 16.

donatistischer Schriftstücke. Da diese nur selten auf den Episkopat zu sprechen kamen, der ja nicht zu den kontroversen Gröfsen gehörte, so fehlten unserem Bischof zu weitläufigeren Erörterungen die speziellen polemischen Motive. Schon darum konnte er das stark episkopalistische Interesse, welches dem Cyprian eigen war, nicht zeigen, selbst wenn er es gehabt hätte. Aber ich bezweifle, dafs er dies überhaupt hatte. Wir finden in den Schriften der erwähnten Klasse nirgends eine Stelle, welche bewiese, dafs er in der Lehre von dem Episkopat von der Cyprianischen abzuweichen auch nur die Neigung oder die Absicht habe [1]), aber auch nirgend eine solche, welche als ausführlicher Beleg für die Übereinstimmung in Betracht käme. Wohl aber lesen wir einige, welche eine unbeabsichtigte Abweichung andeuten, eine Milderung der (wenigstens vorherrschend s. § 7) hierarchischen Tendenz Cyprian's zeigen. *Episcopus inde appellatus est* — heifst es *Sermo* XCIV *Opera Augustini opera et studio monachorum ordinis Benedictini etc. Bassani* MDCCCII, T. VII, p. 507 D — *quia superintendit* [2]), *quia intendendo curat. Unusquisque ergo in domo sua si caput est domus suae, — debet ad eum pertinere episcopatus officium, quomodo sui credant, ne aliqui ipsorum in haeresim incurrant etc.* Aus dem Titel des bedeutungsvollen Kirchenamts folgert also der Verfasser, dafs im Grunde jeder Familienvater, welcher das Haupt seines Hauses sein will, das episkopale Amt verwalte, somit diesen Namen tragen könnte. Dürfte man hier jene Stelle *de civitate Dei lib.* XIX, cap. XVI, wo das Haus als das *initium*, die *particula* des Staates gewürdigt wird — von welcher ich schon oben [3]) zu einem anderen Zwecke Gebrauch gemacht habe — vergleichen: so wäre

---

1) Vgl. Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 238.

2) Cf. In psalm. CXXVI, § 3, tom. VI, 826. 827: Et Episcopi hoc faciunt. Nam ideo altior locus positus est Episcopis, ut ipsi superintendant et tamquam custodiant populum. Nam et graece, quod dicitur Episcopus, hoc Latine superintentor interpretatur: quia superintendit, quia desuper videt.

3) S. S. 139.

das zuerst beigebrachte Citat in doppelter Beziehung interessant, einmal sofern unser Autor, welcher doch Kirchliches und Weltlich-Staatliches zu unterscheiden die prinzipielle Tendenz hat, bei der Erklärung des in Rede stehenden Titels von derselben absieht, zweitens weil man wenigstens vermuten darf, dafs er das Vertrauliche, Liebreiche, Wohlwollende, welches dem Regimente des Hausvaters [1]) beiwohnt, auf das des Bischofs zu übertragen gedenke. Dieser soll freilich die Diöcesanen regieren [2]), die Sünden der Gemeinde vergeben [3]); diese hat demselben demütigen Gehorsam zu erweisen, — sagt er an dem Tage seiner Ordination [4]). Aber ohne zurückzunehmen, was er anderswo so nachdrücklich eingeschärft hat, dafs nicht die Gemeinden um der Bischöfe willen, sondern die Bischöfe um der Gemeinde willen vorhanden, dafs sie um dieser willen zu ordinieren seien [5]. Ja alle Kleriker sind in erster Linie Christen, Gemeindeglieder [6]),

1) Ich citiere überdies schon jetzt die Stelle Enarratio in psalm. XLIV, § 32, tom. V, p. 527 D (auf die ich unten § 12 zurückkommen werde). Hodie enim episcopi, qui sunt per totum orbem, unde nati sunt? Ipsa Ecclesia patres illos appellat etc., obwohl sie nicht direkt hierher gehört.

2) De civitate Dei lib. XX, cap. IX, tom. II, p. 375, § 20 ed. Dombart praepositos, per quos ecclesia nunc gubernatur. Vgl. oben S. 119.

3) De civitate Dei lib. I, cap. IX, tom. I, p. 15, § 5 ed. Dombart.

4) Sermo CCCXL, tom. VIII, p. 1312 E. Sicut enim nobis cum grandi timore et sollicitudine cogitandum est, qualiter pontificatus officium sine reprehensione possimus implere: ita et a vobis observandum est, ut ad omnia, quae vobis fuerint imperata, humilem habere studeatis obedientiam.

5) Ep. CXXVIII, § 3, tom. II, p. 495 A. Propter nos nihil sufficientius quam Christiani fideles et obedientes sumus: hoc ergo semper simus. Episcopi autem propter Christianos populos ordinamur. Quod ergo Christianis populis ad Christianam pacem prodest, hoc de nostro episcopatu faciamus etc. Cf. contra Cresconium lib. II, cap. XI, § 13, tom. XII, p. 525; de gestis cum Emerito § 7, tom. XII, p. 788 D.

6) Ep. CXXVIII, § 3, s. Anm. 5.

wie die Laien, zugehörig der einen Herde, welche der eine Hirt weidet [1]), erst in zweiter Vorgesetzte [2]).

Der Episcopat ist freilich ein *altior locus*, aber nicht ein *fastigium superbientis* [3]). Die Unterwerfung unter denselben erscheint, abgesehen von der oben beigebrachten Stelle [4]), kaum jemals als die prinzipale Pflicht des katholischen Christen (wohl aber an manchen Stellen ein ganz anderes, wie demnächst nachgewiesen werden soll); ebenso wenig wird irgendwelche Renitenz gegen jenen sofort als Auflehnung gegen Christum selbst gedeutet nach Cyprian's Vorgang. Obwohl Augustin „das Verbrechen [5]) des Schismas" nicht weniger verabscheuet als dieser Bischof von Karthago, so ist ihm noch die bekannte Lieblingsphrase des letzteren von einer darin offenbar werdenden Empörung gegen den von Gott eingesetzten Bischof, gegen den Herrn selbst nicht geläufig. Nur ausnahmsweise lesen wir eine Äufserung, wie die *Ep.* XLIII, § 4, tom. II, p. 119 D *aliquanto post Majorini ordinationem, quem contra Caecilianum nefario scelere levaverant, erigentes altare contra altare etc.*, welcher wie eine Reminiscenz aus Cyprian klingt. Die Donatisten erscheinen ihm nicht sowohl als Rebellen gegen

---

1) Sermo XLVII, § 2, tom. VII, p. 248 G, ib. § 12, p. 254 E; Sermo XLVI, § 2, tom. VII, p. 226, ib. § 30, p. 240.

2) S. S. 239, Anm. 2 und S. 243, Anm. 1. Cf. de civitate Dei lib. XIX, cap. XIX ed. Dombart, tom. II, p. 339, § 10.

3) De gestis cum Emerito § 7, Op. tom. XII, p. 788 G. — Man klagt in Numidien über die Herrschsucht der Bischöfe Ep. CXXV, tom. II, p. 478 B. Dagegen erklärt Augustin Ep. CCXVI, § 9, tom. II, 485 B: Deus testis est istam omnem rerum ecclesiasticarum procurationem, quarum credimur amare dominatum, propter servitutem, quam debeo caritati fratrum et timori Dei, tolerare me, non amare etc.

4) S. S. 239, Anm. 4.

5) De unitate ecclesiae cap. XX, § 55, tom. XII, p. 976 E, ib. cap. I, § 3, l. l. p. 431 D; schisma crimen est cap. II, § 4, l. l. p. 432 C, § 7; contra epistolam Parmeniani Op. tom. XII, lib. I, cap. VIII, § 14; cap. X, § 16; lib. III, cap. V, § 28. Cf. Epist. CXLI, § 5 Ende, tom. II, p. 598 A; Ep. XLIII, cap. III, § 8 l. l. p. 123 C. Köstlin, Deutsche Zeitschrift f. christliche Wissenschaft und christliches Leben. Jahrg. 1856, S. 114 erste Spalte.

die legitime Autorität des Bischofs denn als selbstsüchtige Separatisten, welche sich dem die Einheit und den Frieden wahrenden Liebesgeiste verschliefsen [1]. — Wie oft stellt er die eine katholische Kirche jenem Schisma entgegen! — Aber während Cyprian von derselben kaum reden kann, ohne der Bischöfe zu gedenken, ist bei Augustin gerade das Gegenteil das Gewöhnliche. Er erörtert als litterarischer Kämpfer gegen dasselbe in ganzen Büchern, in Hunderten von Stellen das Wesen der katholischen Kirche; dagegen die Bedeutung des Episkopats als des Grundpfeilers derselben nur ausnahmsweise.

3. Ja die Polemik, welche er gegen die Donatisten übt, verführt ihn dazu, Gedanken zu entwickeln, welche die autoritative Stellung des Bischofs, des katholischen Klerus überhaupt als eines privilegierten Standes erschüttern zu sollen scheinen können. Augustin ermahnt die Leser, dem Gedanken nicht Raum zu geben, der Anschlufs an die Amtsträger verbürge das Heil [2], nicht so zu urteilen, wie die Donatisten, unter Absehen von aller Kritik, in sorgloser Sicherheit denselben zu folgen, nicht mit der Rede sich zu trösten, welche im Munde der Separatisten laut werde, „wir sind die folgsamen Schafe, jene die Hirten" — „sie werden dereinst Rechenschaft inbezug auf uns zu geben haben" [3]. Auch die Bischöfe sind, nicht weniger als die Laien Schafe, Schafe [4], welche Christus allein weidet. Die rechten Christen sollen prüfen, nicht ohne weiteres den dies beanspruchenden Klerikern, wie sie auch sein mögen, sich unterwerfen, sondern dessen gewifs sein, dafs nicht sowohl diese

---

1) S. oben S. 74. Schmidt, Jahrbücher f. deutsche Theologie, Bd. VI, S. 210. 226—228. Tractat. VI in evang. Joann. cap. III, § 14, tom. IV, p. 446 R.

2) So z. B. contra epistolam Parmeniani lib. II, cap. IV, § 8. 9, Op. tom. XII, p. 39. 40. Nos enim ut hominum spem, quae in solo Deo tuta recteque secura est, non in hominibus collocemus, quoniam miminimus Jerem. X, 2, non intelligimus hoc loco principem populi et rectorem civitatis episcopum significari etc.

3) Sermo XLVI, cap. IX, § 20, tom. VII, p. 236 D.

4) Sermo XLVII, § 2, tom. VII, p. 248 F. G; § 4, p. 249 F.

menschlichen Personen kirchlich handeln, als vielmehr in ihnen Christus zuhöchst der Handelnde [1]) sein müsse. Sie selbst haben zu untersuchen, ob sie diesen in dem fungierenden Kleriker verspüren.

Wenn aber somit Christus als der die Amtsträger Durchwirkende, wenn er als der einzige Hirt [2]) gefeiert wird, wenn der Satz, Christus ausschliefslich sei das Haupt [3]) der Kirche, nahezu die Bedeutung eines Glaubensartikels in seinen Erörterungen gewinnt, so scheint die notwendige Konsequenz die Leugnung jeder priesterlichen Mittlerschaft sein zu müssen. Und diese brauchen wir nicht erst zu ziehen; sie wird von ihm selbst in nicht wenigen Stellen ausgesprochen [4]). Ja das priesterliche Amt erscheint hin und wieder als eine Last, welche das Ringen nach dem höchsten Gut erschwert; die übrigen Gemeindeglieder sind in gewisser Beziehung im Vergleich zu den Priestern die Bevorzugten; nicht gedrückt durch die Not der Sorge und der Verantwortlichkeit für andere vermögen sie selbst um so schnel-

---

1) Quaestion. Evangeliorum lib. II, quaestio XL, § 3, tom. IV, p. 354 D. Non quia non potest per se ipsum Dominus omnia facere. Nam quis alius facit etiam in ecclesia? — Sermo XLVII, § 12, tom. VII, p. 252 E. Ipse pascit gregem suum et cum omnibus bene pascentibus ipse solus est: quia omnes in illo sunt. Cf. § 13. Expositio in epistol. ad Galat. § 12, tom. IV, p. 1251. Et si boni ministri Dei sunt, Christus in eis est aliquid, non ipsi per se. Contra Cresconium lib. II, cap. XXI, § 26, tom. XII, p. 534 D. E. Baptizant ergo quantum attinet ad visibile ministerium et boni et mali: invisibiliter autem per eos ille baptizat, cujus est et visibile baptisma et invisibilis gratia. Tinguere ergo possunt et boni et mali, abluere autem conscientiam non nisi ille, qui semper est bonus.

2) Sermo LXXXVI, cap. I, § 1, tom. VII, 456 — et sicut Ecclesiam praecessit caput Christus: sic Christianum praecedat cor ejus. Sermo XLVI, § 30, tom. VII, p. 240 F; Sermo CXXXVIII, § 3, l. l. p. 672 F. Vgl. Anm. 1 und S. 241, Anm. 4.

3) S. z. B. Sermo XLVI, § 23, tom. VII, p. 237 T; § 30, tom. VII, p. 240 G; Sermo CXXXVIII, § 4. 5. 6, l. l. p. 673 D. Vgl. oben S. 54. 55.

4) Sermo XLVI, § 23 s. Anm. 2. Tractat. in evangel. Joann. XLVI, § 6, tom. IV, p. 800 A. Vgl. Anm. 1.

leren Fufses den Weg zum Himmel zu wandeln [1]). — Wenn manche frommen Männer sich bewogen gefunden haben, den Episkopat niederzulegen, so sind sie nicht sowohl zu tadeln als zu loben. Ja die Übernahme desselben abzulehnen, dazu können berechtigte Motive bestimmen. Bedarf man doch nicht des Episkopats oder Klerikats, um selig zu werden; wohl aber der christlichen Religion [2]).

4. Eine Äufserung, welche unter Vergleichung der in § 3 beigebrachten Citate das Urteil zu begründen scheint, dafs der namentlich von Cyprian und den apostolischen Konstitutionen erörterte wesentlich katholische Unterschied des Klerus und der Laien von Augustin verleugnet sei.

Dasselbe kann indessen versuchen, sich eine viel umfassendere Unterlage zu geben.

Zuvörderst ist zu bemerken, dafs der Terminus clerus auffällig selten bei ihm uns begegne z. B. *de bono conjugali* cap. XXIV, § 32, tom. XI, p. 755 E (vgl. *contra epist. Parm.* lib. II, cap. XI, § 24, *in ecclesiae praeposito vel ministro*) ib. lib. III, cap. II, § 16, tom. XII, 849 E — *de gradu clericorum etc. vel de ipsa congregatione laicorum sive ab episcopo sive a clero etc. Ep.* CLXXXV, § 45. 46, tom. II, 860. 861; ebenso laicus z. B. *Sermo* CXXXVII, § 7, tom. VII, p. 667 B, *contra epist. Parm.* lib. II, cap. XIII, § 29, tom. XII, p. 57 E.

Sodann: nicht etwa kommen einzelne Sätze bei ihm vor,

---

1) Sermo XLVI, § 2, tom. VII, p. 226. Unum quod Christiani sumus; alterum quod praepositi sumus. Illud quod Christiani sumus, propter nos est; quod autem praepositi sumus, propter vos est. In eo, quod Christiani sumus, attenditur utilitas nostra; in eo, quod praepositi, nonnisi vestra. Sunt autem multi Christiani et non praepositi, qui perveniunt ad Deum faciliore fortasse itinere et tanto forte expeditius ambulantes, quanto minorem sarcinam portant.

2) Contra Crescon. Donat. lib. II, cap. XII, § 13, tom. XII, p. 525 E. F. Sicut in accipiendis his rebus possunt esse justae causae, cur excuset quisque fieri episcopus; nec tamen similiter potest ulla causa esse justa, cur quis excuset fieri Christianus. Quid ita nisi quia sine episcopatu vel clericatu salvi esse possumus, sine Christiana vero religione non possumus?

welche mittelbar das allgemeine Priestertum der Gläubigen aussagen, wie mehrere Stellen, welche in § 2 und § 3 genannt sind, nicht blofs andere, aus denen wir diese Idee zu erschliefsen das Recht haben, sondern dieselbe wird völlig rückhaltslos und unzweideutig von ihm verkündigt. Wenn es in der Offenbarung Johannes heifst — sagt Augustin *de civitate Dei* lib. XX, cap. X ed. *Dombart,* tom. II, p. 378, l. 36. — „sie werden Priester Gottes und Christi sein, mit ihm tausend Jahre herrschen“: so ist das nicht blofs von den Bischöfen und den Presbytern zu verstehen, welche eigentlich (proprie) in der Kirche Priester genannt werden; sondern wie wir alle „Gesalbte“ (Christos) nennen wegen des mystischen Chrismas [1]), so alle Priester, weil wir alle Glieder des einen Priesters sind, von welchen Petrus sagt I, 9: „Ihr seid das heilige Volk, das königliche Priestertum.“ — Auch Dr. Dorner kennt diese Stelle, meint aber, sie schliefse nicht aus, dafs man durch Vermittelung der Kirche an diesem *sacerdotium* teilnehme. Auch die römische Kirche leugne nicht, dafs das ganze Volk ein priesterliches sein solle. Das letztere ist freilich wahr, wie sogar der *Catechism. Roman.* P. II, cap. VII, *Quaest.* 23 zeigt; das erstere aber ist eine gar nicht hierhergehörige Bemerkung. Sie zeugt von einer Methode, welche ich als eine tumultuarisch-dogmatische, nicht wissenschaftlich dogmenhistorische bezeichnen mufs. Nicht darauf kann es ja ankommen, Aussagen eines Schriftstellers, welche sich in das schon im voraus fixierte Schema seiner Lehre nicht fügen wollen, durch einen dogmatischen Machtspruch zu entkräften, sondern jene Einzelnheiten zu sammeln, sie zu verstehen und dann erst nach der Möglichkeit der Ausgleichung mit anders lautenden Erklärungen zu fragen.

Jene eben beigebrachte Stelle ist ja nicht die einzige dieser Art; es kommt weiter in Betracht, was wir z. B.

---

1) Vgl. de civitate Dei lib. XVII, cap. IV ed. Dombart, tom. II, p. 183, l. 15. Omnes quippe unctos ejus chrismate recte christos possumus dicere; quod tamen totum cum suo capite corpus unus est Christus.

Quaest. Evangel. Quaest. XL, § 3, tom. IV, p. 353 D lesen. „Das Priestertum der Juden ist — wie kein Gläubiger bezweifelt — die Vorausdarstellung (figura) des königlichen Priestertums gewesen, welches in der Kirche existiert, — desjenigen, durch welches alle geheiligt werden, welche zu dem Leibe Christi, des höchsten, des wahrhaften Hohenpriesters gehören. Denn jetzt werden alle gesalbt, was damals nur an den Königen und Priestern geschah."

Überdies finde ich nirgends nach vulgär katholischer Weise den katholischen Klerus mit dem alttestamentlichen Priesterstande parallelisiert; im Gegenteil dieser Parallelismus ist ausgeschlossen durch die Aussage: *Sacerdotium vero illud et sacrificia nullam partem tenent hodie fidei Christianae nisi quod in umbris futurorum acta atque transacta sunt.* (*Quaest. in Numer.* lib. IV, *Quaest.* LIII, tom. III, p. 725 D) und durch die Interpretation von Exod. 29, 9. Das aaronitische Priestertum hat sich nicht nach dem Wortlaute dieser Stelle als ewig erwiesen, sondern als eine zeitliche Einrichtung, es hat aufgehört, ist verwandelt, damit das Priestertum nach der Ordnung Melchisedek's ewig bestehe, *Quaest. in Exodum Quaest.* CXXIV, tom. III, p. 603 BC. — Ja der katholische Klerus erscheint nicht durchweg als der ausschliefsliche autoritative Träger der Lehre. Viel zu denken giebt in dieser Beziehung die Stelle *Quaest. Evang.* lib. II, *Quaest.* XL, § 2. 3, tom. IV, p. 353. 354 (aus der ich schon oben S. 242, Anm. 1 einen Satz ausgehoben habe) in ihrem ganzen Zusammenhange. Der Verfasser giebt hier eine Auslegung des Evangeliums von den zehn Aussätzigen, Luk. 17, 14, welche freilich als exegetische Leistung als durchaus verfehlt zu bezeichnen ist. Der Aussatz ist ein Fehler der Form. Als mit demselben behaftet, können diejenigen betrachtet werden, welche eine unreine, mit Wahrem untermischte falsche Lehre haben und diese öffentlich bekennen (also Farbe halten und zeigen).

Jene zehn, von denen der Evangelist erzählt, sie seien geheilt worden, sind das Symbol derjenigen, welche von Christo, dem wahren Lehrer, gereinigt, innerlich in dem Bewufstsein, in den Gedanken belehrt werden. Nichtsdesto-

weniger werden sie von ihm aufgefordert „sich den Priestern zu zeigen". Wozu das? — Priester in der Christenheit sind ja alle, welche zu dem Leibe des Herrn gehören. Diesen also sollen sich die (von dem Aussatz der unreinen Lehre) durch Christum Gereinigten vorstellen, damit sie, die innerlich Bekehrten, als in der wahren reinen Lehre Unterwiesene anerkannt werden. Denn die Kirche ist nun einmal im eigentlichen Sinne betraut mit der Verkündigung und Bewahrung der reinen Lehre, wie mit der Verwaltung der Sakramente, als äufsere Anstalt ohne diese nicht zu denken. Darum ist selbst Paulus, obwohl von Christo unmittelbar berufen und belehrt, dennoch an den Ananias gewiesen, damit er durch jenes Priestertum, welches in der Kirche eingerichtet ist, „das Sakrament der Lehre des Glaubens" empfinge. Das geschah nicht deshalb, weil der Herr nicht selbst das alles (durch innerliche Belehrung) hätte leisten können, sondern *ut ipsa societas concregatorum fidelium approbando invicem atque communicando verae fidei doctrinam in omnibus, quae dicuntur verbis vel signantur sacramentis, tamquam unam speciem veri coloris obducat.* Darum ferner reiste der Apostel, wie er Gal. 2 erzählt, infolge einer Offenbarung nach Jerusalem [1]) in Gemeinschaft mit Barnabas, damit die Verhandlung mit den Uraposteln Veranlassung dazu gebe, dafs die wesentliche Einheit der apostolischen Lehre mit Ausschlufs jeder Mannigfaltigkeit offenbar werde u. s. w.

Es fragt sich, ob in dieser Erörterung eine wirkliche Kontinuität und Übereinstimmung der Gedanken nachweisbar ist.

Einerseits wird Christus als derjenige gewürdigt, welcher an und für sich fähig war, ohne alle geschichtliche Mittel jeden einzelnen unmittelbar innerlich [2]) zu unter-

1) Die Expositio epistolae ad Galatas § 8, tom. IV, p. 1249 D bemerkt inbezug auf Galat. I, 17. 18: Paulus ist damals zum Besuch bei Petrus eingetroffen non ideo ut per ipsum Petrum evangelium disceret —; sed ut fraternam caritatem etiam corporali notitia cumularet.

2) Vgl. In epistol. Joann. tractat. III, § 13, tom. IV, p. 1123 A. B:

weisen; alles, was Lehre heifst, als ein Untergeordnetes, Nebensächliches angesehen. Diese scheint überdies nicht von vornherein ein Fixiertes, sicher Überliefertes, sondern unter Voraussetzung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen durch gegenseitige Mitteilung und Bestätigung der Aussagen der einzelnen zustande gekommen zu sein; die Notwendigkeit der Existenz der Kirche als einer historischen Anstalt durch die Natur der Offenbarung kaum gefordert zu werden. Anderseits heifst es (im Gegensatz zu dem, was Christus *per se ipsum interius in conscientia et intellectu* wirkt) *doctrina vel imbuendi per sacramenta vel catechizandi per sermonem sonantem atque lectionem, ubi color quidam intelligitur verus atque sincerus quia in promptu est et foris eminentissimus (non enim in occultis cogitationibus, sed in manifestis operibus haec aguntur) Ecclesiae proprie contributa est.* Die letztere mufs doch notwendig eine irgendwie organisierte sein; ebenso scheint das *sacerdotium,* welches in der Kirche eingerichtet ist, damit (unter anderen) Paulus das *sacramentum doctrinae fidei* empfange, in einem von dem allgemeinen Priestertum verschiedenen Priesterstande, in einem Stande der Lehrer gesucht werden zu müssen, zu welchem Ananias gehörte. Man könnte meinen, dieser gelte als autoritativer. Indessen dieser Gedanke wird (ganz abgesehen von dem, was über die innerliche Belehrung und Bevollmächtigung des Apostels Paulus oben gesagt ist) wieder durch das Folgende wankend gemacht, wo ja die ganze *societas congregatorum fidelium* als das Subjekt der Lehre vorgestellt wird.

Ich kann also schliefslich nur bekennen, dafs ich den

Quantum ad me pertinet, omnibus locutus sum; sed quibus unctio illa intus non loquitur, quos spiritus sanctus intus non docet, indocti redeunt. Magisteria forinsecus adjutoria quaedam sunt et admonitiones. Cathedram in caelo habet, qui corda docet. Propterea ait et ipse in Evangelio: Nolite vobis dicere magistrum in terra, unus est magister vester Christus. Ipse vobis ergo intus loquatur, quando nemo hominum illic est. — — Interior ergo magister est, qui docet, Christus docet; [si] inspiratio et unctio illius non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba.

oben von mir selbst geforderten Nachweis nicht zu geben vermag. Statt „der Kontinuität“ findet sich meines Erachtens in der Stelle ein eigentümliches Schwanken; statt der „Übereinstimmung“ eine zweifache Richtung des Gedankens. — Aber das ist unzweifelhaft, alles, was auf vulgärkatholischem Standpunkt apostolische Autorität der Lehre heifst, die Bedeutung des äufseren Wortes, der episkopalen Lehre ist erheblich beeinträchtigt, — von dem Unterschiede des Klerus und der Laien hier gänzlich abgesehen.

5. Und anderswo, wo man erwarten könnte, den Klerus als aktiven Inhaber des Kirchenregiments auftreten zu sehen, ist er selbst, ist das klerikale Amt, sozusagen, verschleiert oder doch in den Hintergrund gedrängt. *Quaest. Evangel. Quaest.* XLIV, § 1, tom. IV, p. 356 A wird Luk. 17, 34 zu erklären versucht. Der Verfasser meint, hier werden drei Geschlechter unterschieden. Dem einen gehören diejenigen an, welche weder mit weltlichen noch mit kirchlichen Dingen beschäftigt sind, sondern in Ruhe und Stille (der theoretischen Kontemplation) leben. Das zweite besteht aus denen, welche zu dem „Volke“ (den Gemeinden) gerechnet, von den Gelehrteren regiert werden [1]), mit dem, was man weltliche Dinge nennt, sich zu thun machen; das dritte aus denen, welche in dem Amte (ministerium) arbeiten wie in dem Acker Gottes [2]). Diese Dreiheit wird nun freilich nach Mafsgabe des prädestinatianischen Gedankens wieder in eine Zweiheit geteilt; aber die letztere näher in das Auge zu fassen, interessiert uns hier nicht, wohl aber die Thatsache, dafs an dieser Stelle als diejenigen, welche die *plebes* „regieren“, die Gelehrteren vorgestellt werden, bei Erwähnung der *ministri* aber von dieser „Regierung abgesehen wird. — Ich gebe zu, dafs es verfehlt sein würde, aus diesem exegetischen Versuche unseres Schriftstellers sichere Schlüsse inbezug auf die Theorie von der Organi-

1) Quos et feminarum nomine significavit, quia consiliis, ut dixi, peritorum regi eis expedit.

2) Qui operantur in ecclesiae ministerio tamquam in agro Dei. Vgl. demnächst qui Deo ministrant in ecclesia.

sation der Kirche zu ziehen, irgendwelche maſsgebende Gedanken hierüber hier ermitteln zu wollen; gleichwohl bleibt die Sorglosigkeit inbezug auf die Verwertung des kirchlichen Amtes im Vergleich zu der Art, wie es von der vulgärkatholischen Ansicht vorgestellt wurde, auffällig genug. Ja diese, die Geltung des Amts als einer festen kirchlichen Gröſse, als einer die katholische Kirche repräsentierenden Gewalt wird mehr noch als durch alles bisher Erörterte, prinzipiell erschüttert durch die merkwürdig limitierenden Aussagen über den Besitz des Amtes.

Diese oder jener Kleriker hat die darin liegenden Befugnisse nur, insofern[1]) er ein *bonus pastor* „ist", nur dann, wenn er nicht sich selbst, sondern die Gemeinde weidet[2]) durch Christum, wenn dieser durch ihn dieselbe weidet. Die *mercenarii*[3]) „sind" gar keine *pastores;* diejenigen, welche in der diokletianischen Verfolgung geopfert haben, waren keine[4]).

6. In der That das klingt nicht bloſs donatistisch, sondern hyperdonatistisch (ist aber gleichwohl in der Geschichte der katholischen Kirche nichts Unerhörtes, denn schon Cyprian[5]) hatte unter Umständen nahezu dasselbe gelehrt). Jene Sekte hatte doch das *bonum et sanctum pastorem esse* sehr bestimmt begrenzt; ihr gelten alle diejenigen als *sancti*, welche nicht gewisser *crimina publica* überführt werden konnten. Der katholische Augustin dagegen scheint die Eigenschaft der *bonitas pastoris*, welche den Besitz des Amtes bedingt, in einer nahezu unbegrenzten Weite zu

1) Contra literas Petiliani lib. II, cap. XXX, § 68, tom. XII, p. 306: Ut enim quisque sit verus sacerdos, oportet, ut non solo sacramento, sed justitia quoque induatur.

2) Sermo XLVI, cap. I, § 2, tom. VII, p. 225 F; cap. II, § 5, p. 227 E—G; cap. IV, § 9. De civitate Dei lib. XIX, cap. XIX ed. Dombart tom. II, p. 339, § 10 — ut intelligat non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse.

3) Sermo CXXXVII, cap. IX, § 11 l. l. p. 668 F. G; cap. X, § 12 l. l. p. 669 D—G.

4) Sermo XLVI, cap. XIV, § 33, tom. VII, p. 242. Si fecerunt non sunt pastores.

5) S. unten § 7.

fassen (während er freilich anderseits sie nur als eine relative denkt — wie ja alles Kreatürliche relativ ist — in Vergleich mit der absoluten *bonitas* des einen Hirten. *Sermo* XLVII, § 1, tom. VII; *Sermo* CXXXVIII, cap. III, § 3, cap. V, § 5 l. l. p. 672. 673; *Sermo* CCCXL, § 1, tom. VII, 1312 — *boni pastoris* — *nisi ejus gratia esse non possumus).* Derselbe, welcher gegen die Donatisten so oft die Vorwürfe erhoben hatte, dafs durch die Art, wie sie die persönliche Qualität des Amtsträgers betonten, das Amt selbst zu einer zweifelhaften Gröfse, dieses von jener abhängig gemacht [1]) werde u. s. w., geht in den angeführten Sätzen noch viel weiter: er leugnet geradezu, wie es scheint, die Existenz des Amtes da, wo die *bonitas* des Ordinierten nicht vorhanden ist!

Überhaupt — wohin hat die Analyse der augustinischen Gedanken uns geführt? — Wir behaupteten und suchten beziehungsweise darzuthun, dafs seine Doktrin über Kirche und Episkopat die („episkopalistische“ s. S. 253 Anm. 4) des Cyprian im allgemeinen zum Fundamente habe; wir wurden indessen bald genug zu der Erkenntnis geführt, dafs zwischen beiden doch Differenzen sich zeigten, — dafs das Hierarchische, welches der Haupttheorie des Bischofs von Karthago anhafte, bei dem Bischof von Hippo Regius erheblich ermäfsigt erscheine, der Unterschied zwischen Klerus und Laien selten betont, häufig ignoriert werde. Endlich fanden wir Sätze, welche das Amt als eine göttlich begründete autoritative Institution in Frage zu stellen scheinen. — Wo bleibt da der Katholicismus des Mannes, welcher der Vater des römischen Katholicismus sein soll?

Das letztgenannte Prädikat halten auch wir für ein berechtigtes; nichtsdestoweniger setzt uns diese Frage nicht in Verlegenheit, da wir den doppelten [2]) Kirchenbegriff Augustin's kennen. Alle jene akatholischen, beziehungsweise antikatholischen Äufserungen erklären sich aus dem Begriffe

1) S oben S. 54. 55. Köstlin, Zeitschrift f. christl. Wissenschaft und christliches Leben, Jahrg. 1856, S. 109.

2) S. oben S. 63. 65. 77. 79.

der Kirche als *communio sanctorum*, den er neben dem vulgär-katholischen [1]) hat. Soweit er diesen [2]) verwendet, kommt alles das, was hierarchische Gliederung, was Amt und Klerus, Episkopat und Gemeinde heifst, nicht oder doch nur insoweit in Betracht, als die Personen, welche dem einen oder anderen dieser Stände angehören, Träger der *sanctitas* jener *communio* sind, welche als *communio* in der empirischen Wirklichkeit gar nicht vorhanden, — ohne [3]) irgendwelche in Ämtern und Institutionen erkennbar werdende Organisation ist. — Wie in der Kirche (als *externa communio sacramentorum*) viele „sind", welche nicht in der Kirche (als *communio sanctorum*) „sind" [4]): so sind nicht wenige *pastores*, welche nicht *pastores*, d. h. nicht *boni pastores* sind. Das Sein [5]) ist auch hier in doppeltem Sinne, im empirischen und ideal-ethischen zu verstehen. Wo das letztgenannte Verständnis sich ankündigt, da sind die bezüglichen Äusserungen nicht frei von hyperbolischen, in Betracht der Stellung des Verfassers zu den Donatisten unvorsichtige Urteile zu nennen, dem Wortlaute nach Widersprüche zu seiner vorwiegenden ganz anderen [6]) Lehre. Ja, wir haben in diesen hyperbolischen Thesen unseres hochgefeierten katholischen Autors die Impulse zu jener „häretischen" Ideenbewegung zu erkennen, welche vielleicht an den Waldensern, sicher an Johann Hufs ihre vornehmsten Träger hat. Das, was nahezu als das am meisten gravierende in der zu Kostnitz am 8. Juni 1415 verlesenen Accusationsschrift [7]) erscheint, die daselbst aus des Angeklagten Büchern excerpierten Stellen, welche der Gedanke beherrscht, dafs die Geltung des Amtes bedingt werde durch die Gläu-

---

1) S. oben S. 98. 99.
2) Vgl. S. 68. 73. 135.
3) S. S. 146.
4) S. S. 63. 67. 84. 85.
5) S. S. 67. 84. 85.
6) S. 54.
7) Palacky, Documenta M. Joannis Hufs vitam doctrinam causam in Constantiensi concilio illustrantia (Pragae 1869), p. 288 bis 308.

bigkeit [1]) dessen, welcher dasselbe zu verwalten berufen sei; — das, was er wirklich lehrte über Sein und Nichtsein des Amtes, ist eine direkte Emanation aus dem Augustinismus. Hufs hat bekanntlich Beschwerde geführt über die in den erwähnten Excerpten verschuldete Entstellung [2]); aber diese ist in der That ganz untergeordneterweise nachweisbar. Seine Richter, welche inbezug auf den in Rede stehenden Punkt ihm keineswegs unrecht gethan, haben klarer gesehen als er selbst, dafs diese Umdeutung des autoritativen Amts in eine sittliche Funktion oder vielmehr Eigenschaft das ganze System der katholischen Kirchenverfassung erschüttern würde, wenn sie durchdränge. Seine Selbstapologie, deren subjektive Wahrhaftigkeit nicht bezweifelt werden soll, ist doch nicht frei von der Neigung des sich Herausredens, von nicht ganz unbedenklichen Mentalreservationen.

Augustin, der mittelbar diese „Häresie“ verschuldet hat, würde, selbst vor das Tribunal des erwähnten Konzils berufen, dieses apologetische Mittel zu gebrauchen nicht genötigt gewesen sein. Er würde haben rekurrieren können

1) Ib. 288, N. 7; 289, N. 9. 10; 291, N. 14; 292, N. 16. 17; 299, N. 1; 301, N. 4; 303, N. 6; 307, N. 5 ff. ib. 204 sq. Responsio M. Joannis Hufs ad articulos 42 a Stephano de Palec propositos.

2) Er klagte in der mündlichen und schriftlichen Selbstverteidigung auch darüber, dafs manche Sätze aus dem Zusammenhange gerissen, manche ihm fälschlich untergeschoben seien. S. Palacky l. l. p. 221. 228. 309. Hauptsächlich aber ist zu beachten seine Methode „der Limitation“, l. l. 301. Sic ego omnia limitavi et limito. Höfler, Geschichtschreiber der hufsitischen Bewegung, Bd. I, S. 228. Et hoc intelligitur quoad merita et non quoad officia. S. namentlich Schwab, Johannes Gerson (Würzburg 1858), S. 588. Vgl. Krummel, Geschichte der böhmischen Bewegung, S. 323. Diese „Limitationen“ sind aber nichts anderes als die Mittel, die augustinische Unterscheidung des Seins und Nichtseins zu verwenden, — wie sich dann auch Hufs ausdrücklich auf Augustin beruft. — Die von Lechler, Johann von Wicliff I, 245, behauptete Abhängigkeit des Hufs von Wicliff in dem tractat. de ecclesia ist jetzt von Loserth, Hufs und Wicliff (Prag und Leipzig 1884), S. 161 f. sicher erwiesen.

auf das von ihm begründete katholische *Sacramentum Ordinis*[1]).

7. Als Augustinische, verglichen mit den Lehren desselben Verfassers, welche wir bisher erörtert haben, kann sie zunächst den Eindruck der Anomalie machen. Ja diese scheint eine um so grellere zu sein, da in der Zeit vor Augustin der *Terminus Sacramentum ordinis* nicht nachgewiesen werden kann. Er scheint somit, wenn nicht als der erste Erfinder[2]), doch als der erste theologische Bildner betrachtet werden zu müssen. Und doch sollte man denken, dafs bereits Cyprian im Vertolg seiner „hierarchischen" Tendenz der Prämissen genug gehabt hätte, aus denen sich die in Rede stehende Sakramentsdoktrin als Konsequenz hätte ergeben müssen. Nichtsdestoweniger finden wir bei ihm keine Spur davon, wohl aber Gedanken, welche die Anschauung von einer bleibenden übernatürlichen Amtsgnade auszuschliefsen scheinen, — das Recht der Klage über „das Hierarchische" in dem Bischof von Karthago einschränken.

Seine Schriften entwickeln aber nicht ausschliefslich jene durch das eben gebrauchte Epitheton zu charakterisierende einseitige Theorie, sondern eine zweiseitige. Hierarchisch-Episkopalistisches und das, was man ein Donatistisches nennen könnte, sind in ihr kombiniert oder vielmehr nebeneinandergestellt[3]), sogar in einem und demselben Briefe[4]).

---

1) Sämtliche Quellenstellen: De bono conjugali cap. XXIV, § 32, tom. XI, p. 755 E, cf. cap. XVIII; contra epistol. Parmeniani lib. II, cap. XI, § 24, tom. XII, p. 53 D; de baptismo lib. I, cap. I, § 2, tom. XII, p. 105 B; contra literas Petiliani lib. II, cap. XXVIII, § 68. 69, tom. XII, p. 306 B. — Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in der abendl. Kirche (Breslau 1864), S. 96 f. 299. Dorner, Augustinus, S. 283. — Vgl. oben Studie II, § 12, S. 97.

2) Vielleicht ist das der römische Bischof Callistus, s. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung der zweiten durchgesehenen Auflage besorgt und mit Exkursen versehen von Harnack (Giefsen 1883), S. 252. Vgl. Ritschl, Entstehung d. altkathol. Kirche, S. 568.

3) Vgl. d. Erörterung Köstlin's, Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christl. Leben, Jahrg. 1856. S. 100, zweite Spalte, S. 101, erste Spalte; Ritschl a. a. O. S. 566—569.

4) Ep. LXVI. Episkopalistisches c. 8, Hartel p. 733, lin. 3

Allerdings er hat die höchste Vorstellung von den Bischöfen als den wesentlichen, autoritativen Trägern des Kirchentums [1]), von ihrem göttlichen Recht; das Bistum gilt ihm als das *sacramentum semel traditum dininae dispositionis et catholicae veritatis* [2]); die Bischofswahl nicht sowohl als eine menschliche Handlung denn als Erscheinung eines untrüglichen göttlichen Handelns [3]), — „Gott macht die Priester“ [4]), welche (selbst erfüllt mit dem heiligen Geiste) das Taufwasser weihen, heiligen können. Aber das ist doch auch bedingt durch die persönliche Würdigkeit, diese die Voraussetzung der wirkungskräftigen Weihung des Taufwassers. Denn, wer selber unrein, bei wem der heilige Geist nicht ist, kann das Taufwasser nicht heiligen, heifst es *Ep.* LXX, cap. 1 Hartel, p. 767, lin. 14, p. 768, lin. 1. Indessen in dem Zusammenhange dieses Briefes ist der Satz kein selbständiger, sondern eine Folgerung aus der Thatsache der Zugehörigkeit des weihenden *sacerdos* zu der katholischen Kirche. Aber in dem denkwürdigen Briefe an Puppianus Florentius [5]) wird ohne alle Kautelen die „donatistische“ Lehre erörtert, dafs der Erfolg der Sakramentsspendung von der sittlichen Würdigkeit des Sakramentsspenders abhängig sei. Dagegen in der *Ep.* LXX sieht er nicht etwa von dieser ab, vielmehr er denkt (wie mir scheint) gar nicht daran, dafs es unwürdige katholische *sacerdotes* geben könne, sondern in den Augenblicken, in welchen er dieselbe abfafste, ganz beherrscht von der Vorstellung, dafs die empirische katholische Kirche ausschliefs-

---

(cf. Ep. XXXIII, c. 1, Hartel p. 566); Donatistisches c. 1, Hartel p. 726, lin. 15; c. 7, p. 732, lin. 7 (cf. Ep. LXV, c. 4, p. 725, lin. 1).

1) S. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, S. 648f.; Hackenschmidt, Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs (Strafsburg 1874), Bd. I, S. 182. 183.

2) Ep. XLV, c. 1, Hartel p. 600, lin. 4; Hackenschmidt a. a. O. S. 183.

3) Hackenschmidt a. a. O. S. 185; Hatch a. a. O. S. 133, Anm. 44.

4) Ep. LXVI, c. 1, Hartel p. 726, lin. 17.

5) Ep. LXVI namentlich cap. 5. Vgl. über dieselbe Ritschl a. a. O. S. 566; Köstlin a. a. O. S. 101, erste Spalte.

lich die Sphäre des heiligen Geistes sei, äufsert er sich über den katholischen *sacerdos* so, wie angegeben ist. Darum, weil der Bischof *(sacerdos)* in der Kirche, die Kirche in ihm ist, welche in ihren göttlich gestifteten Ordnungen alles Heilige, alles Heil umschliefst, ist er im Besitz des heiligen Geistes, darum kann er wirkungskräftige Sakramente verwalten, meint unser Schriftsteller. Nicht aber dafs die Bischöfe die specifischen Organe seien, durch welche der heilige Geist in der Taufe sich mitteile, wie Rothe[1]) urteilt. Die Katholicität des ordinierten[2]) Bischofs begründet (nach *Ep.* LXX) die Fähigkeit der erfolgreichen Sakramentsverwaltung, nicht aber die Ordination, nicht die bischöfliche Würde. Freilich niemand kann die erwähnte Funktion verrichten, er sei denn katholisch, nur in dem katholisch Ordinierten[3]) wohnt der heilige Geist; aber nirgends lesen wir bei Cyprian ein unzweideutiges Wort darüber, dafs durch das Zeremoniell der Ordination[4]), durch „die Handauflegung"[5]) eigentümliche stetig wirksame Kräfte des heiligen Geistes mitgeteilt werden, wohl aber jene anderen, die den Sinn haben, welcher von uns festgestellt wurde[6]). Somit sind Amt und sittliche Würdigkeit des

1) a. a. O. S. 661.

2) Ep. LXIX, c. 3, Hartel, p. 752. Habere namque aut tenere ecclesiam nullo modo potest, qui ordinatus in ecclesia non est.

3) Ep. LII, c. 1 l. l. p. 767, lin. 14. 20; Ep. LXIX, c. 11 l. l. p. 759, lin. 18 quo in loco ostendit eum solum posse baptizare et remissionem peccatorum dare, qui habeat spiritum sanctum.

4) In dem Worte ordinatio fliefst mehrfach die Bedeutung „Wahl zum Amte" und „Einführung" in das Amt zusammen. Z. B. Ep. LXVII, c. 4, Hartel p. 739, lin. 11. 12; Ep. LXXIII, c. 7 l. l. p. 783, lin. 23 bezeichnet es weder das eine noch das andere, sondern Verordnung, Veranstaltung; ebenso Ep. I, c. 1 l. l. p. 465, lin. 18.

5) Ritschl a. a. O. S. 565. 566; Köstlin, Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christl. Leben, Jahrg. 1856, S. 101, erste Spalte. „Von einem charakter indelebilis der Priester ist hier nicht die Rede" u. s. w. Hatch a. a. O. S. 137.

6) S. S. 254.

Beamteten von ihm als Korrelata [1]) gedacht, aber nicht blofs in idealer Weise gedacht, sondern auch in der empirischen Geschichte der Kirche als nachweisbar vorausgesetzt. Ebenso steht ihm fest, dafs Gott der Leiter der Wahl zu diesem Amte sei [2]). Beide Axiome gelten unserem Schriftsteller als gleich sicher, aber die Erfahrung bewährt diese Geltung nicht. Da er den Widerspruch zwischen dieser und jenen nicht zugeben kann und will, — da er weiter das eine Axiom ebenso wenig einschränkt als das andere: so kommt es bei ihnen zu jenen Antinomieen, welche ich in der Kürze charakterisieren will.

Die Bischöfe sind zuhöchst von dem untrüglichen heiligen Gotte erwählt; darum sind die thatsächlich erwählten auch notwendig heilige, sich heiligende [3]), — ist die eine Gedankenreihe. Daraus ergiebt sich umgekehrt: wenn etwa dieser oder jener der vorgeblich „erwählten“ Bischöfe der beobachtenden Gemeinde sich nicht als „heiliger“ erzeigt: so mufs entweder an der Wirklichkeit der göttlichen Wahl oder an der Richtigkeit der Beobachtung der Gemeinde gezweifelt werden. Im letzteren Fall ist also zu urteilen, die Gemeinde täuscht sich, — sie betrachtet Handlungen des Bischofs als Sünden, welche das in Wahrheit nicht sind; ihre Aussagen sind Entstellungen. — Ist das nun in der That unseres Schriftstellers Meinung? — Allerdings eine gewisse Anwandelung dazu könnte man in den Stellen seiner Briefe [4]) angedeutet finden, in welchen Anklagen gegen ordnungsmässig Erwählte als grundlose, boshafte Verdächtigungen dargestellt werden; aber man kann dagegen einwenden einmal, dieser Satz laute prinzipieller, als er gedacht sei, was nur von konkreten Fällen gelten

1) Ep. LXIX, c. 2, Hartel p. 743, lin. 10; Ep. LXVII, c. 4, p. 738, lin. 11; c. 5, p. 739, lin. 15.

2) „Gott macht die Priester“ Ep. LXVI, c. 1, p. 726, lin. 17; p. 727, lin. 5, wählt und setzt ein (ordinat) die Priester Ep. LXVI, c. 9, p. 733, lin. 12. 15. 19. Ep. XLIX, c. 2, p. 611, lin. 9.

3) Ep. LXVI, c. 9, Hartel p. 739, lin. 15. 19. Hackenschmidt a. a. O. S. 185.

4) Ep. LV, c. 9. 10, l. l. p. 630. 631.

solle, habe er in einer allgemein klingenden Formel vorgebracht, sodann aber an die gegenüberstehenden noch viel stärker betonten Stellen erinnern, welche der plebs die Fähigkeit und das Recht der Kritik des sittlichen Lebens [1]) der zu erwählenden und der erwählten Kleriker in feierlicher Weise zuschreiben [2]). Sie mufs doch richtig beobachten können; denn sie soll und darf nach seiner Lehre das Richteramt verwalten möglicherweise mit dem Erfolge, dafs durch die gegen einen im Amte stehenden Bischof erhobenen und erwiesenen Anklagen die Rechtmäfsigkeit dieses episkopalen Amts in Frage gestellt werden kann, — weiter, streng genommen, die göttliche Beteiligung an der einst stattgehabten Wahl des Angeklagten; — womit die andere der oben bezeichneten beiden Möglichkeiten wirklich geworden wäre. Allein dieser Schlufs [3]), allerdings durch seine Prämissen begründet, ist doch nirgends in völliger Klarheit von ihm gemacht. Wohl aber scheint sich aus Ep. LXVII, c. 4 Hartel, p. 738 lin. 4 zu ergeben, er neige sich der Ansicht zu, dafs, falls die sittliche Beschaffenheit des einst erwählten Beamteten nicht mit der hohen Aufgabe des Amts stimme, anzunehmen sei, die plebs habe es bei Gelegenheit der Wahl und Ordination an der nötigen Prüfung fehlen lassen. Das ist freilich ein Ausweg, aber ein wie bedenklicher! — In demselben Grade, in welchem man die plebs verantwortlich macht, wird ja das wesentlich Menschliche der Wahlhandlung zugestanden, — der Lehrsatz von Gott als dem eigentlichen Wähler erschüttert, der Gemeinde Stimme nicht als Gottes Stimme gewürdigt. Wenn die glaubhaft bezeugte Thatsache der

1) Ep. LXVII, c. 5 plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit.

2) Ep. LXVII, c 4. l. l. p. 738, lin. 12, c. 5, p. 739, lin. 10.

3) Von der richtig beobachteten Thatsache des unwürdigen Lebenswandels eines erwählten Bischofs auf das Nichterwähltsein durch Gott. — I. Die Bischöfe sind von Gott erwählt, darum sind die im Amte stehenden sittlich rein. II. Es giebt sittlich unreine Bischöfe, darum weil sie so beschaffen sind, können sie nicht von Gott erwählt gewesen sein.

einstimmigen Wahl durch die Bischöfe, durch den Klerus und das Volk als das untrügliche Zeichen der göttlichen Wahl gelten soll: so kann die Gemeinde nicht die Schuld der verfehlten Wahl tragen. Ein so Erwählter ist eben darum auch ein Heiliger, soviel Unheiliges zu thun er scheinen mag; seine in Gottes Wahl wurzelnde amtliche und sittliche Autorität eine unantastbare. Soll dagegen umgekehrt gegen die Gemeinde der Vorwurf erhoben werden dürfen, ihre Wahlpflicht nicht genügend erfüllt zu haben: so müssen auch die menschlichen Wahlmänner als Urheber der Wahl betrachtet werden. Dann aber ist das Wort „Gott macht die Priester“ in dem Sinne, in welchem es von Cyprian gesprochen worden, von ihm selbst widerlegt.

Dem Verfasser ist das nicht zum Bewufstsein gekommen. Aber darum sind die Widersprüche, die Antinomieen doch da, für uns erkennbar, — schlechterdings nicht zu heben.

Sie erklären sich so wie S. 250. 251 angegeben wurde, — 1) aus dem Idealismus, welcher in dem dogmatisch und kirchenpolitisch interessierten Glauben an die absolut göttliche Leitung der Kirche wurzelt, kraft dessen vorausgesetzt und doch auch wieder nicht vorausgesetzt wird, dafs derselben die empirischen Zustände derselben entsprechen; 2) aus der doppelten Anschauung von der Kirche. Die eine ist von ihm zum wirklichen Begriffe entwickelt in dem Grade, dafs man sagen darf, er habe einen einheitlichen Kirchenbegriff; sie gilt ihm als die göttlich gestiftete, auf die Episkopate basierte, autoritative, in ihren Ordnungen die Heiligkeit darstellende, den heiligen Geist, die Seligkeit beschliefsende Anstalt. Die zweite (von Rothe[1]) gänzlich ignoriert, von Ritschl[2]), Köstlin[3]), Hackenschmidt[4]) richtig erkannt) hat mehr sein Gemüt als sein Denken beschäftigt, hat sich darum nicht zum Begriffe geklärt. Dieser hätte als *communio sanctorum* (Gemein-

1) Anfänge der christlichen Kirche, S. 631—679.
2) a. a. O. S. 566—568.
3) Deutsche Zeitschrift u. s. w. (1856), S. 101.
4) a. a. O. S. 184. 185.

schaft geheiligter Persönlichkeiten) formuliert werden müssen, ist aber nicht wirklich vollzogen. Wohl aber sind auf Veranlassung von gewissen konkreten Erfahrungen, welche der Verfasser machte, von ihm einzelne Momente verhältnismäfsig erörtert, welche jenen Begriff vorauszusetzen scheinen, in demselben ihre volle Geltung gewonnen haben würden. Es kommen Stellen vor, in welchen das autoritative Amt nicht etwa nur zurücktritt hinter der Bedeutung der Person, sondern das heilige Leben der beamteten Person als entscheidend für den Besitz des Amtes beurteilt, — jenes als Bedingung des Beamtet-Seins dargestellt wird.

Diese Betrachtungsweise beherrscht die schon mehrfach citierten Epp. LXVI und LXVII. Männer, welche in dem Grade sich vergangen haben, wie die beiden spanischen Bischöfe Basilides und Martialis, sind keine Bischöfe [1]) — heifst es in der letzteren —, sie haben als Götzendiener sich selbst ihres klerikalen Charakters beraubt, — sich selbst ganz abgesehen von der verdienten kirchenregimentlichen Entsetzung zu „Laien“ degradiert [2]). Wenn die von Puppianus Florentius gegen Cyprian (den von Gott erwählten Bischof!) erhobenen Vorwürfe richtig wären, so hätte Gott an ihm keinen Priester, die Gemeinde an ihm keinen Bischof gehabt, — die, welche mit ihm in Gemeinschaft gestanden, wären verunreinigt, des Heils verlustig gegangen, — lesen wir in der ersteren. — Es sind Aussagen, welche nicht

1) Ep. LXV, c. 1. 2. — quomodo se putat posse agere pro Dei sacerdote, qui obtemperavit et servivit diaboli sacerdotibus? — c. 4: quod si Fortunatianus aut immemor criminis sui per diaboli caecitatem aut minister et servus diaboli factus etc.

2) Ep. LXVII, c. 6, Hartel p. 740, lin. 15. — et episcopatum pro conscientiae suae vulnere sponte deponens ad agendam poenitentiam conversus sit Deum deprecans et satis gratulans si sibi vel laico communicare contingeret. — Ep. LXVI, c. 4 — post persecutionem sacerdos esse desivi. — Die „donatistische“ Vorstellung von der Infektion, welche infolge des Verkehrs mit den Unreinen sich vollzieht, s. Ep. LXVI, c. 1, p. 726, lin. 15; c. 7, p. 732, lin. 7. Ep. LXV, c. 4, p. 725, lin. 1.

die ganze Lehre Cyprian's ausprägen, aber Sätze, auf welche sich die Donatisten berufen durften, um in Erinnerung an diesen tapferen Vorkämpfer der katholischen Kirche ihren eigenen katholischen Charakter zu decken.

8. In der That in den soeben berücksichtigten Schriftstücken ist deren Anschauung vom Amte nicht sowohl vorbereitet als ziemlich deutlich gezeichnet. Dasselbe kann nur ein „sanctus" bekleiden — lehrten sie, lediglich ein solcher kann wirkungskräftig ordinieren. Allein ein historisch richtiges Verständnis dieser Lehre gewinnt man nur, wenn man sich durch Walch [1]) belehren läfst, dafs diese Thesis nach dem Sinne der Sekte nicht primären Wertes, sondern nur eine Folgerung aus dem Hauptsatze von der Heiligkeit der Kirche sei: alle echten Christen müssen als Zugehörige der heiligen Kirche in Betracht dieser Zugehörigkeit sich als sancti erweisen. Die Heiligkeit bedingt die Existenz der Kirche; diese allgemein lautende Aussage hat indessen nach der bekannten donatistischen Regel eine sehr bestimmte Begrenzung. Sie verlangt keine unbedingte „sanctitas", weifs nichts von einer Methode der Inquisition, welche alle möglichen auch geheimen [2]) Sünden auszumitteln hätte, sondern leitet nur dazu an, die lapsi und andere notorische Sünder aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschliefsen. Die letztere nach Ausschlufs dieser [3]) Schuldigen gilt als heilig.

Indessen so unzweifelhaft man dem oben erwähnten Kirchenhistoriker einzuräumen hat, dafs jener Zusammenhang der Gedanken die prinzipale Richtung der Donatisten kennzeichnet: so sicher ist es doch anderseits, dafs sie häufig genug von der angegebenen Begrenzung absahen, auch im allgemeinen von Heiligen im schroffen Unterschiede von Unheiligen, namentlich von heiligen Sakraments-

---

1) Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Bd. IV, S. 306.

2) Augustini Ep. LXXXIX, Op. tom. II, p. 291 B. C. Crimen incognitum non gravat.

3) Es genügt hier für das alles zu verweisen auf Köstlin a. a. O. S. 103.

spendern und Ordinatoren gegenüber den profanen redeten [1]), am meisten von den „der Tradition" schuldigen. Sie bewirkt den geistlichen Tod [2]), wie denn Judas Ischarioth, der Urvater [3]) dieses verruchten Geschlechts der Traditoren, durch seine [4]) Unthat sich um alles geistliche Leben gebracht, darum seinen Apostolat verwirkt hat, durch Matthias ersetzt worden ist. Der Traditor kann Gott nicht seinen Vater nennen [5]), weil er nicht zu den Friedfertigen zu zählen ist, welche Gottes Söhne genannt werden, den Seelenfrieden nicht hat, nicht taufen im Namen des Sohnes, da er diesen selbst verraten, nicht in dem des heiligen Geistes, denn dieser ist ausschliefslich zu denjenigen Aposteln gekommen [6]), welche nicht Verräter waren. Als Bischof ehemals ordiniert, hat er durch sein Verbrechen die Weihe der Ordination verloren [7]), ist selbst nicht mehr (echt) apostolisch bevollmächtigt, nicht mehr ordiniert. Er hat darum nicht die Fähigkeit, anderen die apostolische Ordination zu erteilen, wohl aber die, auf alle, welche meinen,

1) S. z. B. contra epistolam Parmeniani lib. II, cap XVII, § 36, tom. XII, p. 64. Nur „ein Heiliger" vermag zu bewirken, dafs die Sakramente heiligend wirken; denn sagt Petilian apud August. contra literas Petil. lib. II, cap. VI, § 12: Omnis homo bonus de thesauro cordis sui profert bona etc. — Idem l. l. cap. V, § 10, tom. XII, p. 282 C: Omnis res origine et radice consistit; et si caput non habet aliquid, nihil est: nec quidquam bene regenerat, nisi bono semine regeneretur. — Contra Cresconium Donatistam lib. II, cap. XVII, § 21; cap. XVIII, § 22 zu vergl. contra literas Petil lib. I, cap. VII, § 8.

2) Ebenso urteilte schon Cyprian Ep. LXXI, c. 2, Hartel, p. 772, lin. 10.

3) Die Katholiken sind Kinder des Judas, contra literas Petil. lib. II, cap. XLIV, tom. XII, p. 321 F.

4) Petilian ap. Augustin. contra literas Petiliani lib. II, cap. VII, § 17, tom. XII, p. 285 D.

5) Petilian, apud August. contra literas Petiliani lib. II, cap. XXXIII, § 77, tom. XII, p. 311.

6) Ib. cf. cap. XXXII, § 72, tom. XII, p. 307 G.

7) Ib. cap. XXXI, § 70; cap. XXXV, § 81: Neque enim Spiritus Sanctus in quemquam manus impositione pontificis poterit inseri, nisi aqua purae conscientiae praecesserit generatrix.

durch ihn ordiniert zu werden, das Gericht des geistlichen Todes überzuleiten [1]), — nicht blofs auf diese, sondern auf die ganze Gemeinschaft, in deren Mitte er lebt [2]). Die von der heiligen Kirche vorgeschriebenen Weiheworte sind nicht das, was sie zu sein scheinen, sondern auswendig gelernte Worte, lediglich sinnliche Klänge [3]), die laut werden in dem Munde eines Menschen, welcher nicht mehr ein geistlich geweihter Priester, welcher nicht mehr „ein Heiliger“ ist.

Den Gedanken also, in dessen sozusagen helldunkelem Kreise Cyprian, als er die *Ep.* LXVII schrieb, sich bewegte, sehen wir auf donatistischer Seite völlig gelichtet. Alle geistlichen Amtshandlungen sollen zugleich persönlich geistliche Handlungen sein; alles Zeremoniell ist durch subjektive Beteiligung des Amtsinhabers zu beleben; der Vollzug desselben soll aufhören ein lediglich mechanischer zu sein, die persönliche „Heiligkeit“ als absolute Bedingung des Amts, der Amtsverwaltung gelten.

Das ist die Darstellung, welche allerdings in sehr verschiedenen Graden der Bestimmtheit und Folgerichtigkeit bei Cyprian, den Donatisten, bei Augustin uns begegnen, — die Vorstellung, welche in dem ersten durch die Würdigung eines ganz konkreten Falles erweckt, von ihm längst nicht in ihrer Tragweite erwogen, von den zweiten völlig entfaltet wurde, in ihrer Kirche zu einer mafsgebenden Geltung gelangte, — die von Augustin als idealistischem Ethiker zwar ausgesprochen wurde, aber von ihm als katholischem Polemiker fast bis zur Leugnung eingeschränkt werden musste. Was bei dem Episkopalisten Cyprian, was im Betracht der damaligen geschichtlichen Ver-

1) Petilianus apud Augustin. contra literas Petiliani lib. II, cap. VII, § 14, tom. XII, p. 283 F. G, cf. lib. I, cap. IX, § 10.

2) Die Spur dieser Vorstellung schon bei Cyprian Ep. LXVII, c. 3, Hartel, p. 737, lin. 22f., p. 743, lin. 3.

3) Petilianus apud Augustin. contra literas Petil. lib. II, cap. XXX, § 68: Aut si quisquam carmina sacerdotis memoriter teneat, numquid inde sacerdos est, quod ore sacrilego carmina publicat sacerdotis? tom. XII, p. 305 G.

hältnisse beiläufig zu äufsern ungefährlich war, das durfte in der Zeit Augustin's nicht ohne ausdrückliche Remedur bleiben.

Dieser schien in jenen idealistischen Sätzen über Sein oder Nichtsein eines *pastor*, welche oben [1]) erwogen wurden, Konzessionen gemacht zu haben, welche jene vielleicht als Beweise des Übertritts verwerten konnten; es war weiter von ihm „die Gültigkeit" der donatistischen Taufe, das Walten des „heiligen" Geistes (aber nicht des Liebesgeistes) auch in dieser Gemeinschaft anerkannt. Wie anders konnte er das alles unschädlich machen im Interesse der Verteidigung der katholischen Kirche als der ausschliefslichen Sphäre des Heils, als so, dafs er das katholische Amt und die Person des Beamteten scharf zu unterscheiden, dem ersteren eine einzigartige Bedeutung zuzuschreiben, dasselbe mit der katholischen Taufe zu parallelisieren unternahm? — Von dem thatsächlichen unbestimmten Gebrauch des Wortes *Sacramentum* [2]) begünstigt, von dem Triebe, welcher in dem wurzelte, was ich wiederholt das Vulgär-katholische in Augustin genannt habe [3]), geleitet, — von der Not dazu gedrängt, die Konsequenzen, welche die Donatisten aus einzelnen Sätzen früherer katholischer Kirchenlehrer gezogen hatten, abzuweisen, — als Apologet des katholischen Kirchenbegriffs, hat er die Lehre von dem *Sacramentum ordinis* gebildet. Sie ist eine einzelne, keine prinzipale: sie führt den Verfasser nicht im entferntesten dazu, sein bisheriges „System" einer durchgehenden kritischen Revision zu unterziehen. Dasselbe bleibt, wie es vordem gewesen; die beziehungsweise unkatholischen Gedanken, welche wir kennen [4]), erhalten sich unverändert. Das neue Dogma wird von ihm aufgebaut, sozusagen, neben den alten.

---

1) S. Studie II, § 6, S. 67.

2) S. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in der abendländischen Kirche (Breslau 1864), S. 1—10.

3) Z. B. S. 99.

4) S. oben § 4 und unten § 11.

9. Augustin behandelt das *Sacramentum ordinis*, wie gesagt, in Korrespondenz [1]) mit dem *Sacramentum baptismatis.* Nun ist doch die Verwaltung des letzteren augenscheinlich bedingt durch die bereits erfolgte Verwaltung des ersteren: die katholische Taufe kann nur der katholisch Ordinierte vollziehen. Darum scheint die Ordination als die Voraussetzung aller übrigen Sakramente, als das Ursakrament betrachtet werden zu müssen. Allerdings ist das ein Satz, welcher eine logisch berechtigte Forderung ausspricht, aber schwerlich in dem Sinne Augustin's, der, obwohl er allgemeine Sätze [2]) über die Sakramente erörtert, doch nichts weniger als eine systematische allgemeine, die Einzelheiten mit dem Allgemeinen ausgleichende, jene diesem unterordnende Sakramentslehre entwickelt hat. Das in Rede stehende „*Sacramentum*" ist ja von ihm nicht aus dogmatischer Kupidität, sondern in peinlicher Not, aus Opportunitätsrücksichten konstruiert. Es hat keine allgemein dominierende Stellung; es ist, wie das, was seine Tauflehre Eigentümliches hat, immer nur zu konkreten apologetischen und polemischen Zwecken von ihm verwandt worden.

Der Bischof von Hippo Regius ist der erste unter allen Kirchenlehrern, welcher den berühten *Terminus character* erfunden und denselben in der Theorie über Ordination und Taufe verwertet hat [3]). Das *Adjectivum indelebilis* findet

---

1) De baptismo lib. I, cap. I, § 2, tom. XII, p. 105 C. D; contra epistol. Parmen. lib. II, cap. XII, § 28, tom. XII, p. 56 G. 57 A: Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur. — Vgl. S. 85.

2) S. Hahn a. a. O. S. 11 f.

3) Contra epistolam Parmeniani lib. II, cap. XIII, § 29, tom. XII, p. 57 G — neque ullo modo per devotum militem, quod a privatis usurpatum est, signum regale violabitur. p. 58 A. B — Aut si quisquam sive desertor sive qui numquam militavit, nota militari privatum aliquem signet, nonne ubi fuerit deprehensus, ille signatus pro desertore punitur et eo gravius, quo probari potuerit numquam omnino militasse simul secum punito, si cum prodiderit, audacissimo signatore? Aut si forte illum militiae characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit et ad clementiam Imperatoris

sich bei ihm nicht beigesetzt; aber der Sinn, welchen es ausgeprägt, ist echt augustinisch. Die Ordination gräbt, sozusagen, ein Zeichen (ein Zeichen geheimnisvoller Kraft), welches unauslöschlich ist. Wie es eine *nota militaris* von immerwährender Bedeutung giebt: so auch eine *nota ordinis.* Wie jene das Zeichen bleibt, an welchem der Soldat, auch der fahnenflüchtige sicher erkannt werden kann: so auch das Stigma, welches dem Ordinierten aufgedrückt ist.

Selbst dann [1]), wenn derselbe durch irgendwelchen Umstand gehindert werden sollte, das geistliche Amt, welches ihm durch die Weihe des Bischofs übertragen ist, zu verwalten, darf man nicht an seiner Amtsbefugnis zweifeln. Aber auch nicht an der Befähigung dessen, welcher seit dem Tage der Ordination das Amt wirklich eine Zeit lang verwaltet, demnächst aber um grober Vergehen willen entsetzt dasselbe verloren hat, an anderen jene als eine gültige, segensvolle zu vollziehen [2]). „Das Heilige“ verbleibt [3]) auch in diesem sich Entheiligenden. Nicht des Sakramentsspenders „Verkehrtheit“, sondern des Mysteriums Hei-

---

confugerit ac, prece fusa et impetrata jam venia, militare jam coeperit, numquid homine liberato atque correcto character ille repetitur ac non potius agnitus approbatur? — An forte minus haerent sacramenta Christiana quam corporalis haec nota, quum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur et ideo amitti non posse judicatur? — Cf. Ep. CLXXIII, § 3, tom. II, p. 798 A.

1) De bono conjugali cap. XXIV, § 32, tom. XI, p. 755 E. Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi cleri congregatio non sequatur, manet in illis ordinatis sacramentum ordinationis etc.

2) De bono conjugali l. l. Fortsetzung der vorigen Anmerkung et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente. Contra epistol. Parmeniani lib. II, cap. XIII, § 29.

3) De baptismo lib. IV, cap. XII, § 18, tom. XII, p. 170 F. Si autem ipse, qui accipit, perversus est nec perverso ad salutem prodest quod datur: sanctum tamen in eo permanet quod accipitur nec ei si correctus fuerit, iteratur.

ligkeit geht auf den Empfänger über [1]). Denn nicht was sein ist, sondern was Gottes ist, hat er zu verwalten [2]). Und wenn jener ein Priester wäre in des Kaiphas [3]) Weise, verwendete aber bei seinen Funktionen die bei seiner Ordination ihm vorgeschriebenen solennen Formeln der katholischen Kirche, gleichwohl würde das von ihm verwaltete Sakrament ein echtes, dem, welchem es gespendet würde, zum Segen [4]) gereichen.

Ein einmal von einem katholischen Ordinator Geweiheter kann niemals [5]) wieder Laie werden, niemals sich selbst der einzigartigen Kraft berauben, andere (zum Segen) zu weihen. Es hat sich ihm ein Stempel eingedrückt, welchen keine Macht im Himmel und auf Erden jemals verwischen kann. Es wirkt darin eine mysteriöse Macht, welche an das *donum perseverantiae* in Augustin's Erwählungslehre erinnern kann und doch auch so ganz anders ist. Der Hergang der Dinge, in welchen diese Spende hineingehört, ist ja ein allem dem, was der kirchlich-empirische Katholicismus leisten kann, völlig transcendenter [6]). Dennoch bieten beide in Rede stehende Gröfsen Analogieen — neben den Anomalieen. Der begnadigte *Electus* weifs nicht [7]), dafs er jene alle anderen ersetzende Heilsgabe besitzt. Der katholisch Ordinierte kennt sich selbst als solchen, wird von der Gemeinde gekannt. Jener kann fallen, mufs aber, da das *donum perseverantiae* mit seiner determinierenden Gewalt in ihm verbleibt, nichtsdestoweniger vor dem Ende des irdischen Lebens wieder auferstehen. Der katholisch Ordinierte kann sich der schlimmsten Sünden schuldig

1) L. l. tom. XII, p. 170 D. E. F. Contra epistol. Parmen. lib. II, cap. XI, § 24, tom. XII, p. 54 A — ministerium tamen (Spiritus sanctus) ejus non deserit, quo per eum salutem operatur aliorum.

2) Contra literas Petil. lib. II, cap. XXIX, § 69, tom. XII, p. 306.

3) Ib.

4) Das ergiebt sich aus de baptismo lib. I, cap. II, § 3, tom. XII, p. 106 D.

5) Widerspruch mit Cyprian s. oben S. 259.

6) S. S. 103.

7) S. S. 73. 74. Vgl. S. 58.

machen, seines Amtes entsetzt werden: das Ordiniertsein wird davon nicht berührt. Mag er von der katholischen Kirche abfallen, zu den häretischen Separatisten übertreten, die geheimnisvolle Signatur bewährt selbst in dem Falle die Unverwüstlichkeit. Ja, ihre zauberische Gewalt scheint sich sogar noch stärker zu erzeigen als die jenes prädestinatianischen *donum*. Denn nicht wie der *Electus* endlich notwendig aufersteht, dem unentrinnbaren Geschicke seines Lebens unterliegend, mufs der *Ordinatus* zu der katholischen Kirche zurückkehren. Vielmehr trotz aller Opposition gegen diese, als sterbender Häretiker bleibt er bezeichnet mit dem *sacramentum ordinis*. Es erhält sich auch unter diesen Umständen als wirkungskräftiges, allerdings nicht dazu, einem anderen die katholische Ordination zum Segen, aber doch die gültige zum Unsegen zu erteilen [1]). Ihm selbst dient sie „zum Gericht“ [2]).

Anders dagegen ist nach Augustin zu urteilen über den Fall, wenn ein ehemals katholisch Ordinierter in eine häretische Gemeinde eingetreten ist, derselben gewisse Jahre angehört hat, demnächst aber die Wiederaufnahme in die Kirche begehrt: ein solcher ist weder zu taufen noch zu reordinieren. Er war zeitweilig als ein selbstsüchtiger Separatist ausgeschieden „aus dem Hause Gottes“, in welchem ausschliefslich der heilige Geist als Liebesgeist waltet [3]), ohne das Zeichen der Weihe einzubüfsen. Nunmehr kehrt er in dasselbe zurück, um jenes Geistes wieder

1) Die Analogie mit der Taufe bewährt sich auch hier. De baptismo lib. I, cap. II, § 3, tom. XII, p. 106 C. D.

2) De bono conjugali cap. XXIV, § 32 — quamvis ad judicium permanente. S. S. 264, Anm. 3. Contra epistolam Parmen. ib. II, cap. III, § 28, tom. XII, p. 57 D. Sicut autem habent in baptismo quod per eos dari possit, sic in ordinatione jus dandi; utrumque quidem ad perniciem suam etc. Ib. lib. II, cap. XI, § 24 l. l. p. 53 G. Si autem fictus est — — deest quidem saluti ejus etc. — Contra literas Petiliani lib. III, cap. XL, § 46, tom. XII, p. 407 F. Omnia quippe sacramenta Christi non ad salutem, sed ad judicium habentur sine caritate unitatis Christi.

3) Vgl. oben S. 74. 75. S. Hackenschmidt, Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs (Strafsburg 1874) I, 178.

teilhaftig zu werden. Der letztere — so lehrt unser Autor in der Stelle [1]) *contra epistolam Parmen.* lib. II, cap. XII, § 28, Op. tom. XII, p. 57 ABD nach meinem Verständnis derselben — bewirkt, dafs die nie verloren gegangene Wirkungskräftigkeit des Zeichens eine segensvolle wird. Er, welcher seit der Zeit seiner Ordination ununterbrochen fähig gewesen ist, gültig zu ordinieren, vermag nunmehr wieder katholisch zum Segen zu ordinieren, *quia tenet unitatem ecclesiae.*

Allein die hier von Augustin selbst gegebene Auskunft erregt doch Bedenken im Vergleich mit einer anderen seiner Lehren.

Allerdings der gläubige sich heiligende Katholik, mag er Priester, mag er Laie sein, — derjenige, welcher „in der Kirche [2]) ist", d. h. der *communio sanctorum* angehört, lebt in jenem Liebesgeiste, nicht aber leben darin alle Katholiken, welche als Mitglieder der empirischen katholischen Kirche gelten, nicht die gottlosen katholischen *sacerdotes.* Wie nun, wenn jener Ungenannte, welcher, wie oben angenommen wurde, in die katholische Kirche wieder aufgenommen ist, zu der Zahl der letzteren zu rechnen wäre? — In diesem Falle kann doch der heilige Geist als Liebesgeist [3]), welcher überhaupt auf ihn, den zu der *communio sanctorum* nicht gehörenden, nicht wirkt, auch das ihm anhaftende *sacramentum ordinis* nicht so umstimmen,

1) Nam si quando ex ipsa parte venientes etiam praepositi pro bono pacis correcto schismatis errore suscepti sunt et si visum est opus esse, ut eadem officia gererent, non sunt rursum ordinati; sed sicut baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra, quia in praecisione fuerat vitium, quod unitatis pace correctum est, non in sacramentis, quae ubicunque sunt ipsa sunt. — — Sicut autem habent in baptismo, quod per eos dari possit, sic in ordinatione jus dandi; utrumque quidem ad perniciem suam, quamdiu caritatem non habent unitatis. Sed tamen aliud est non habere, aliud perniciose habere. Quidquid non habetur, dandum est, cum opus est dari; quod vero perniciose habetur, per correctionem depulsa pernicie agendum est, ut salubriter habeatur.

2) S. oben Studie II, § 9, S. 84.

3) S. Studie II, § 8, S. 80.

wie soeben von ihm vorausgesetzt wurde, d. h. das während des zeitweiligen Aufenthaltes in einer häretischen Gemeinschaft defekt gewordene *sacramentum ordinis* nicht regenerieren. Unser Schriftsteller behauptet das, aber ohne Zweifel unter der stillschweigenden Voraussetzung, daſs jener Rückkehrende schlechterdings nur durch den wieder in ihm erregten Liebesdrang bestimmt, infolge von rein religiös-sittlichen Impulsen den Anschluſs an die katholische Kirche begehren könne, d. h. er wird ohne weiteres als ein werdendes Glied der *communio sanctorum*[1]) vorgestellt. Indessen nicht nur ist jene Voraussetzung eine ungegründete — denn es konnten doch auch egoistische Motive den Entschluſs begründen —, sondern selbst wenn das anders wäre, würde nichtsdestoweniger die Klage über einen Selbstwiderspruch, dessen Nachweis ich bereits angekündigt habe, nicht berechtigt sein.

Denn des Autors ganzer Lehrbegriff von dem *sacramentum ordinis* ist doch basiert auf den Gedanken von der Unabhängigkeit des Ordiniertseins von der religiös-sittlichen Qualität des Ordinierten. Folglich kann der heilige Geist als Liebesgeist überhaupt nicht in Betracht kommen, wenn nach der Natur des Amtsgeistes, welcher dem Ordinierten einwohnen soll, gefragt wird. Von einem solchen handelt der Kirchenvater ausdrücklich *contra epist. Parmen.* lib. II, cap. XI, § 24, tom. XII, 53 F. In dem Ordinierten ist der *Spiritus Sanctus* infolge der katholischen Ordination unter allen Umständen, mag er ein Frommer, mag er ein Heuchler sein. Darum — so lehrt er hier und an anderen gleichartigen Stellen — haben die von ihm verwalteten Sakramente sicher segensvolle Erfolge. In dem Frommen wie in dem Heuchler treten Amt und Person, der Beamtete und der so oder anders beschaffene religiös-sittliche Mensch auseinander. Ja nicht sowohl in dem Beamteten, als in dem Amte[2]), mit welchem der eine wie der

1) S. Studie II, § 6, S. 68.

2) Contra ep. Parm. lib. I, § 24, tom. XII, p. 53 F. Spiritus autem sanctus in Ecclesiae praeposito vel ministro sic inest etc. . . . .

andere investiert werden, „ist" der heilige Geist. Was den *minister fictus* betrifft, so waltet er in demselben ganz abgesperrt von dessen eigener Gedankenwelt; dennoch ist diesem die Kraft der Amtsgnade nicht weniger sicher als dem *minister non fictus*, — sie, welche ihn scheidet von dem frommen Laien, ihn zu einem mysteriösen Wesen zu machen scheint. Zu einem um so mysteriöseren, je weniger psychologisch konstruierbar der in ihm vorausgesetzte Dualismus ist. Der heilige Geist waltet, sozusagen, in der Aufsenseite der Persönlichkeit, ohne diese zu heiligen; neben demselben bewegt sich das Getriebe der ganz anders gerichteten Gedanken dieser ungläubigen Person.

Das ist allerdings ein psychologisches Rätsel, aber wir erkennen doch darin die aus verschiedenen Prämissen formell richtig gezogenen Konsequenzen. Heiliger Geist als Amtsgeist und heiliger Geist als Liebesgeist sollen auseinandergehalten werden. Aber was von ihm oben gelehrt ist über die Einwirkung des (nicht sowohl in der *ecclesia catholica* als in der *communio sanctorum* herrschenden) heiligen Geistes als Liebesgeistes auf den Amtsgeist, welcher sich in dem von der katholischen Kirche abgefallenen, nunmehr in dieselbe wieder aufgenommenen Priester erhalten soll, zeigt ja, wie er dieses Sollen selbst vereitelt hat. Noch deutlicher beweist die Stelle [1]) *de baptismo* lib. V, cap. XXIII, § 33, tom. XII, 201 D das vergebliche Ringen, beide *spiritus* zu unterscheiden, dem Satze auszuweichen, dafs der heilige Geist nur wirke als Liebesgeist, — dem

---

Spiritus enim sanctus, disciplinae effugiet fictum, deest quidem saluti ejus, ut auferat se a cogitationibus, quae sunt sine intellectu, ministerium tamen ejus non deserit, quo per eum salutem operatur aliorum. Cf. de baptismo lib. V, cap. XXIII, § 33, tom. XII, p. 201 D. Nam spiritus sanctus disciplinae fugiet fictum nec tamen eum fugiet baptismus. Vgl. Köstlin, Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben (Jahrg. 1856), S. 109.

1) — propter caritatis autem copulationem, quod est maximum donum Spiritus Sancti, sine quo non valent ad salutem quaecunque alia (!) sancta in homine fuerint, manus haereticis correctis imponitur. Cf. contra Cresconium lib. II, cap. XV, § 18, tom. XII, p. 529 B.

Satze, welcher, wie schon oben [1]) dargethan wurde, in der That anderswo von ihm wirklich (im Widerspruch zu der Grundintention) einmal niedergeschrieben ist.

Wäre derselbe der maſsgebende seines Lehrbegriffes geworden (was aber nicht geschehen ist), so wäre dieser einheitlich gestimmt, nicht bloſs darum ein anziehenderer geworden. Aber nebeneinander können doch beide nicht bestehen.

Und weder der eine noch der andere reichte zur Lösung des Problems aus, welches in einem von Augustin und seinen Zeitgenossen selbst erlebten Falle der katholischen Kirche in Nordafrika vorgelegt wurde.

Unter den donatistischen Bischöfen gab es damals keineswegs nur solche, welche „ehemals" katholisch ordiniert waren. Wie viele Kinder und Kindeskinder der seit dem Jahre 311 Abgefallenen waren in diesen hundert Jahren herangewachsen, wie manche unter denselben hatten innerhalb der donatistischen Gemeinschaft die Priesterweihe begehrt und empfangen! Nichtsdestoweniger hörten diese donatistischen Bischöfe, welche zu der *Collatio* im Jahre 411 eingeladen waren und dem Folge zu geben um so williger gemacht werden sollten, aus dem Munde der Katholiken (unter ihnen Augustin's [2]) die Erklärung, daſs selbst in dem Falle, daſs sie in der bevorstehenden Verhandlung widerlegt werden würden, der Besitz ihrer Episkopate unangetastet bleiben sollte [3]). Inbezug auf sie (nicht ehemals katholisch Ordinierte) konnte also nicht von einem „Reparieren" des Defektes der bisherigen Ordination die Rede sein. Jene (wie es uns bisher schien) geheimnisvolle Signatur, welche die katholische Weihe bewirken soll, war ja überhaupt gar nicht vollzogen. Nichtsdestoweniger sollten die donatistisch Ordinierten „in die katholische Kirche aufgenommen",

1) S. Studie II, § 7, S. 74. 75.

2) Aurelii Silvani et universorum episcoporum epistola ad Marcellinum. August Op. tom. II, p. 494 D; Ep. CXXVIII, § 2 gegen Ende.

3) Breviculus collationis cum Donatistis. Collatio primi diei cap. V, Op. tom. XII, p. 636 D. — Cf. de baptismo lib. I, cap. I, § 2.

als katholisch Ordinierte anerkannt und für fähig erachtet werden, auch anderen die gleiche Ordination (mit der uns bekannten Wirkung) zu erteilen. — Auch dieses Urteil beruht auf dem Gedanken, daſs das in der separatistischen Gemeinschaft empfangene *sacramentum ordinis,* gültig und wirkungskräftig (zum Unsegen), infolge der Teilnahme der Empfänger an der *pax ecclesiae catholicae,* in welcher die *caritas* regiert, in der Art umgestimmt werde, welche wir kennen [1]. Indessen ist dies der Hergang der Dinge, so erneuert sich hier die schon oben [2] dargelegte Schwierigkeit. Entweder sind Amtsgeist und Liebesgeist konsequent, ausnahmslos zu unterscheiden, — jener wird mitgeteilt in der Ordination als solcher, also auch in der donatistischen: dann ist der donatistisch Ordinierte, welcher sich im Besitze „des Amtsgeistes" schon befindet, der Infektion mit „dem Liebesgeiste" nicht bedürftig. Oder aber der Amtsgeist und der Liebesgeist ist der nämliche: dann scheint die Forderung unausweichlich zu sein, daſs der bisher vorgeblich Ordinierte nach Aufnahme in die katholische Kirche, welche als die ausschlieſsliche Inhaberin der Sakramente überhaupt vorzustellen wäre, zum erstenmale ordiniert werde.

Allein derselben nachgeben würde nichts anderes bedeutet haben als das Zeichen des Übertritts zu der cyprianischen, weiter der donatistischen Theorie geben, gerade den prinzipalen Gedanken, welchen der Verfasser als Waffe gegen die letztere meinte gebrauchen zu können, wieder verleugnen.

Da dies nicht möglich ist, so fragt sich, ob er nicht anderswoher Hilfe haben kann. Denken wir an das, was er über die Sakramente überhaupt [3] an manchen Stellen lehrt, (seine sogenannte allgemeine Sakramentslehre [4])

---

1) S. Studie II, § 8, S. 78.

2) S. Studie II, § 8, S. 78. 79.

3) De catechizandis rudibus cap. XXVI, § 50, tom. XI, p. 694. Tractat. in evangel. Joannis cap. VI, tractat. XXVI, § 11, tom. IV, p. 460.

4) S. oben S. 264, Anm. 2.

und nehmen an, daſs diese Lehren als die maſsgebenden Voraussetzungen bei der Darstellung der Theorie von dem *sacramentum ordinis* in Betracht kämen: so würde zu behaupten sein, daſs das *sacramentum* von dem ordinierenden katholischen Bischof, die *res* [1]) oder *virtus* [2]) *sacramenti* von Gott, diese aber doch nur da gespendet würde, wo jenes verwaltet würde [3]). Indessen *Quaest. in Levitic.* lib. III, *Quaestio* LXXXIV, tom. III, 690 A gilt das zuletzt genannte Korrelatverhältnis doch nur als das regelmäſsige. Es kommen auch Ausnahmen vor: die *invisibilis sanctificatio* ist hin und wieder zu ihrem Heile selbst denjenigen zuteil geworden, welche die *visibilia sacramenta* (noch) nicht empfangen haben. Dagegen werden die letzteren vielen gegeben, welchen sie „nichts nützen", da sie der *invisibilis sanctificatio* sich nicht widmen. Und wie mancher, welcher der Gesinnung nach ein treuer Katholik ist, wird durch die auſserordentlichen Verhältnisse seines Lebens gehindert, die katholischen *visibilia sacramenta* sich spenden zu lassen, — so sehr er dergleichen auch begehrt. — Ein solcher darf sich durch den Gedanken trösten, daſs nicht das Entbehren, sondern die Miſsachtung der katholischen *sacramenta visibilia* die seligmachende *sanctificatio* unmöglich macht. — Dürften wir diese Urteile speziell auf das uns beschäftigende *sacramentum ordinis* anwenden: so scheint sich die Auskunft darzubieten, daſs unter Umständen eine Ordination katholischen Wertes auch an denjenigen vollzogen werden könne, welche auſserhalb der katholischen Gemeinschaft leben, allerdings nicht von einem menschlichen Priester, sondern von Gott selbst. Sie würde nichts anderes sein als die aus der Gnade flieſsende innerliche *sanctificatio,* welche „den guten [4]), (d. i. den wahren) Priester macht", —

1) Quaestiones in Levitic. Quaestio LXXXIV, tom. III, p. 689; Epist. CLXXXV, § 50, tom. II, p. 863 B Ende.

2) Tractat. in evangel. Joannis cap. VI, tractat. XXVI, § 11, tom. IV, p. 660 B. — sed aliud est sacramentum aliud virtus sacramenti.

3) S. Studie II, § 6, S. 69.

4) Vgl. oben § 6 dieser Studie, S. 250. Cf. contra literas Peti-

dem so häufig vorkommenden [1]) *intus baptizari* durchaus analog sein. Und das ist ein Gedanke, welcher wirklich in die doktrinelle Reihe gehört, welche wir oben [2]) gezeichnet haben, — aber freilich derart ist, dafs man sagen mufs, würde derselbe in seiner Kraft angespannt, so müfste dadurch die ganze Bedeutung eines kirchlichen *sacramentum ordinis* vereitelt, — ja das Bedürfnis desselben verleugnet werden. Nichtsdestoweniger sind wir durch die Quellen genötigt, anzuerkennen, dafs in dem Satze echt Augustinisches ist. Aber es steht neben denen, welche von dem katholischen Amte handeln. Und wir sind durch keine Stelle berechtigt, aus dem, was er über *sacramentum* und *res sacramenti* im allgemeinen und über den Ausnahmefall sagt, eine spezialisierende Anwendung auf das *sacramentum ordinis* zu machen, — vorgeblich um den wahren Sinn seiner Lehre zu erforschen. Denn diese Wahrheit kann nicht durch die uns einleuchtende Notwendigkeit der Konsequenz, sondern nur durch die urkundliche Überlieferung verbürgt werden. Die letztere aber schweigt meines Wissens durchaus über diesen Punkt. Vielleicht hat sich die Vorstellung von einer lediglich göttlichen, innerlichen Ordination dem Augustin wirklich aufgedrungen. Aber diese auszusprechen und zu verwerten, daran mufste er durch sein eigenes apologetisches Interesse verhindert werden, — wie durch die Unklarheit, in welcher sie ihm vorgeschwebt haben mag. — Sollte aber schliefslich noch nicht eine andere bei ihm nachgewiesen werden können, welche imstande wäre, die von ihm behauptete Gültigkeit der donatistischen Ordination, ihre Gleichwertigkeit mit den katholischen im Fall des Anschlusses an die katholische Kirche zu rechtfertigen?

De baptismo lib. I, cap. II, § 3 wird die peinliche Lage erwogen, in welche ein katholisch Gesinnter geraten könne,

liani lib. II, cap. XXIX, § 69, tom. XII, p. 306 A. Ut enim quisque sit verus sacerdos, oportet ut non solo sacramento, sed justitia quoque induatur.

1) S. S. 99, vgl. S. 61.

2) S. S. 66. 67. 69. 70. 77. 79.

welcher nach der katholischen Taufe verlange, aber lokal aufserhalb des Bereiches dieser Kirche sich befinde. Die Erklärungen unseres Kirchenlehrers lauten aber durchaus beruhigend. Jener soll in dem bezeichneten Falle kein Bedenken tragen, sich von einem akatholischen Priester taufen zu lassen, — nicht bezweifeln, dafs diese äufserlich akatholische Taufe keine akatholische sei, sondern die volle Bedeutung einer katholischen habe. Indem er „in seinem Herzen den Frieden der Katholicität bewahrt“, empfängt er aus häretischer Hand das Sakrament der Wirkung nach als katholisches. Ebenso, aber nicht blofs, wie es scheint, im Hinblick auf Fälle der Not, soll nach Firmilian's Angabe [1]) schon der römische Stephanus geurteilt haben. Augustin aber bleibt lediglich bei Erwägung der Nottaufe stehen. Von einer Notordination handelt er ausdrücklich weder hier noch anderswo. Da indessen Taufe und Ordination von ihm an manchen Stellen mit klarem Bewufstsein als gleichartige Sakramente gewürdigt werden, so könnte man meinen, zu der Vermutung berechtigt zu sein, dafs er die gleichen Gedanken inbezug auf die Wirkungskraft einer unter den nämlichen Umständen vollzogenen häretischen Ordination gehegt habe. Somit würde auch diese Handlung, durch einen donatistischen Bischof geschehen, gültig „zum Unsegen“, durch die Intention [2]) des zu Ordinierenden zum Segen gewendet, dem Erfolge nach einer katholischen Ordination gleich werden. Selbstverständlich brauchte ein so gesinnter Ordinierter, auch

1) Cypriani Epist. LXXV, § 9 Op. ed. Hartel, p. 816, lin. 5. Sed dicunt eum, qui quomodocunque foris baptizatur, mente et fide sua baptismi gratiam consequi posse. Walch, Historie der Ketzereien, Bd. II, S. 340.

2) Ich erinnere hier an die Stelle de baptismo lib. I, cap. I, § 2, tom. XII, p. 105 F. Sicut enim conjunctio corporum fit per continuationem locorum: sic animarum quidam contactus est consensio voluntatum. Si ergo qui recessit ab unitate, aliquid aliud agere voluerit, quam quod in unitate percepit, in eo recedit atque disjungitur: quod autem ita vult agere sicut in unitate agitur, ubi hoc accepit et didicit, in eo manet atque conjungitur.

wenn er später Gelegenheit finden sollte, wieder in einer katholischen Gemeinde zu verkehren und das Amt, für das er dort ordiniert ist, hier zu verwalten, nicht „abermals" ordiniert zu werden. Allein dieser Fall wäre doch nur ein aufserordentlicher. Selbst wenn die Beurteilung desselben, welche wir soeben hypothetisch in unseres Autors Sinne versuchten, verallgemeinert auf die donatistischen Ordinationen angewandt werden dürfte: würde doch dadurch nicht erklärt, was er in Übereinstimmung mit seinem katholischen Zeitgenossen im Jahre 411 sagt. Denn die damaligen donatistischen Bischöfe, deren Ordinationen in jedem Falle gesichert bleiben sollten, wenn sie mit der katholischen Kirche sich vereinigen würden, hatten ja nicht der Gewalt der Umstände sich gefügt, als sie ehemals sich donatistisch hatten ordinieren lassen, sondern obwohl sie in der Möglichkeit waren, ohne irgendwelche Schwierigkeit die katholische Ordination zu erlangen, die donatistische mit vollem Bewufstsein begehrt. Sie hatten mit ihren Gedanken so wenig in der katholischen Kirche gelebt, als sie in der donatistischen Gemeinschaft geweiht wurden, dafs sie vielmehr in Opposition zu jener, als der falschen Kirche, den Dienst in der wahren suchten.

10. Somit wird auch diese letzte Hypothese hinfällig; alle Versuche, die von dem Verfasser der Gültigkeit der donatistischen Ordinationen gewidmete Apologie mit sich selbst, mit den sonstigen Gedanken desselben in Einklang zu bringen, sind vereitelt. Seine Theorie ist eine disharmonische. Aber das ist ja ein Resultat, welches auf Grund dessen, was S. 246—248 dargelegt wurde, sicher zu erwarten war. Überraschen kann es somit nicht, — wohl aber scheinen völlig erklärbar zu sein aus den S. 263 dargelegten Umständen, unter denen sie entstanden ist, aus den bereits gewürdigten Motiven, welche den Autor bestimmten. Aber es mufs nach meinem Dafürhalten doch noch ein Weiteres erwogen werden.

Augustin war ja nicht ein wissenschaftlich-theologischer Schriftsteller, nebenbei von kirchlichen Interessen erfüllt, sondern arbeitete sowohl für die Kirche als unter Voraus-

setzung der maßgebenden Geltung ihrer Dekrete. Nun hatte seit 314 die „katholische“ Partei im Gegensatze zu der donatistischen („die katholische Kirche in Nordafrika“) sich den Beschlüssen der Synode zu Rom (313) und der Synode zu Arles (314) unterworfen [1]. Auf der ersteren war verfügt, alle donatistischen Bischöfe mit Ausnahme des verurteilten Donatus selbst, falls sie sich der katholischen Kirche anschließen würden, sollten in ihren Würden verbleiben [2]; auf der zweiten [3], alle Kleriker, welche des Verbrechens der Tradition angeklagt und auf Grund von Urkunden überführt sein würden, sollten ihre Stellen verlieren, aber die von ihnen an anderen vollzogenen Ordinationen kein Hindernis des katholischen Kirchendienstes sein. Überdies hatten die nämlichen Arelataner Väter den entscheidenden Kanon [4] über die Ketzertaufe erlassen, also Taufe und Ordination nebeneinandergestellt. Und gerade ihre Autorität war seit 314 in Nordafrika bis auf die Tage unseres Kirchenlehrers eine hochansehnliche geblieben, — wie aus zahlreichen Stellen in dessen Schriften zu ersehen ist [5]. An eben sie, an die seitdem herrschende Praxis war also auch er von vornherein gebunden. Er mußte dieselbe rechtfertigen, obwohl er zu wissen meinte, daß nicht sowohl die Regeln der kirchlichen Strenge [6] als

1) Aug. Ep. CLXXXV, § 47, Op. tom. II, p. 861 D: Hoc erga istos ab initio servavit Africana catholica ex episcoporum sententia, qui in Ecclesia Romana inter Caecilianum et partem Donati judicaverunt, damnatoque uno quodam Donato, qui auctor schismatis fuisse manifestatus est, caeteros correctos, etiamsi extra Ecclesiam ordinati essent, in suis honoribus suscipiendos esse censuerunt etc.

2) Hefele, Konziliengesch. (zweite Aufl.), Bd. II, S. 199. 200. Dagegen der 68. apostolische Kanon (Hefele a. a. O. I, 821) versagte den Ordinationen, welche in einer ketzerischen Gemeinschaft vollzogen worden, die Anerkennung.

3) Canon XIII Concil. Arel. Hefele a. a. O. S. 211.

4) Canon VIII ebd. S. 211.

5) S. z. B. die libri de baptismo contra Donat.

6) Ep. CLXXXV, § 45, tom. II, p. 861 A. B. Cogunt enim multas invenire medicinas multorum experimenta malorum. Verum in

Nützlichkeitsrücksichten auf Formulierung der Arelataner Beschlüsse Einflufs geübt haben. Sie sind nicht erlassen, um die Meinung zu heiligen, „auch aufserhalb der katholischen Kirche sei der (wahre) heilige Geist", sondern um durch Aufnahme dieser bisherigen Schismatiker in dieselbe, sie möglichst unschädlich zu machen [1]).

Ich bin daher geneigt, anzunehmen, dafs er vielleicht den ersten Impuls zur Ausbildung des *sacramentum ordinis* in Korrespondenz mit dem Taufsakrament durch den Inhalt der arelatanischen Canones erhalten habe. Durch die aufserordentliche Autorität, welche man denselben in Nordafrika bereits seit einem Jahrhundert beilegte, durch die dieser Gesetzgebung entsprechende Praxis [2]),

hujusmodi causis ubi per graves dissensionum scissuras non hujus aut illius hominis est periculum, sed populorum strages jacent, detrahendum est aliquid severitati; ut majoribus malis sanandis caritas sincera subveniat.

1) Ep. CLXXXV, § 47 Fortsetzung der Anm. 1, S. 277 excerpierten Stelle non quod etiam foris ab unitate corporis Christi possent habere Spiritum sanctum (cf. ib. § 50, tom. II, p. 863 B. C. D): sed maxime propter eos, quos foris positi possent dicipere et a susceptione illius muneris impedire; deinde ut etiam ipsorum infirmitas lenius excepta intus sanabilis fieret, jam nulla pertinacia claudente oculos cordis adversus evidentiam veritatis. D. h. 1) um derer willen, welche von den Donatisten, so lange diese von der katholischen Kirche getrennt lebten, getäuscht = verführt werden, an dem Empfang des nur in der katholischen Kirche einheimischen heiligen Geistes (Liebesgeistes s. S. 75) gehindert werden könnten; 2) um der Donatisten selber willen, damit ihre ungesunde Schwäche durch den höheren Grad der milden Behandlung (erquickt) innerlich heilbar werde. — Die Stelle ist ebenso wie die S. 74 angeführte beweisend, dafs Augustin manchmal von der Unterscheidung des heiligen Geistes und des Liebesgeist seienden Geistes (S. 74. 75) absieht und sich dem gemeinen katholischen Sprachgebrauch anbequemt, welcher von jenem künstlichen Theologumenon nichts weifs.

2) S. S. 279, Anm. 1. Die dritte Synode zu Karthago 397 (welche sich auf die Synode zu Kapua 391, Hefele, Konziliengeschichte, zweite Auflage, Bd. I, S. 538 beruft) verfügt (Can. 38 Bruns, Canones apostolorum et conciliorum, tom. I, p. 128) non liceat fieri rebaptizationes et reordinationes etc.

welche daselbst in epochemachender Weise herrschend geworden, beeinflufst, hätte er vielleicht das *sacramentum ordinis* so konstruiert, wie von uns dargethan ist, selbst wenn nicht die oben S. 262 dargelegten, aus der Gegenwart stammenden besonderen Motive noch hinzugekommen wären. Da das letztere nun geschehen, so ist zu behaupten, jene wie diese wirkten zusammen dazu, jenes Dogma herzustellen, welches von unserem Schriftsteller als ein längst bestehendes vorausgesetzt wurde, dessen Apologie aber schon um des Ursprungs, des erwähnten Zweckes willen einen halbscholastischen Charakter annehmen mufste. Es soll der Idee der Ausschliefslichkeit der katholischen Kirche dienen. Da aber aufser den Interessen, welche er dieser widmete, auch jene spiritualistisch-prädestinatianischen ihm beiwohnten, welche um die Idee der *communio sanctorum* kreisen [1]), da er also einen doppelten [2]) Kirchenbegriff hatte, den mit dem anderen auszugleichen er nicht in der Möglichkeit war, also unter Einwirkung der Gedanken arbeitete, welche durch den einen wie durch den anderen motiviert wurden: so brachte er die gequälte, vorgeblich „katholische“ Lehre von dem *sacramentum ordinis* zustande, welche bei ihm selbst durch die uns bekannten akatholischen Sätze bedroht war [3]), — in der Zeit nach ihm bekanntlich lange in der „katholischen“ Kirche „latent“ geblieben ist [4]).

Augustin hätte, um die Parallelisierung desselben mit dem Taufsakrament völlig durchzuführen, ein eigentümliches sinnliches Medium aufzeigen müssen, an welches die vorausgesetzte Mitteilung des „Amtsgeistes“ geknüpft sei. Allein die bisherigen Einrichtungen der Kirche kamen diesem Bedürfnis nicht entgegen. Die Handauflegung war

---

1) S. S. 65.

2) Studie II, § 6, S. 63f.; § 9, S. 84f.

3) S. oben S. 273. 274.

4) Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung der zweiten durchgesehenen Auflage; besorgt und mit Exkursen versehen von Harnack (Giefsen 1883), S. 138, Anm. 51.

eine in so vielen Fällen übliche Zeremonie, daſs sie für den besonderen Zweck der Ordination nicht ausschlieſslich in Betracht kommen konnte. Auch läſst sich nicht einmal sicher nachweisen [1]), daſs sie vor Anfang der donatistischen Wirren von den Ordinatoren regelmäſsig vollzogen worden. Und gerade unser Autor, zu dessen Zeit allerdings die *impositio manuum* bei der Weihe der Bischöfe, Presbyter, Diakonen (nicht der Subdiakonen) vorgeschrieben [2]) war, leugnet nichtsdestoweniger ausdrücklich, daſs sie das Substrat der Mitteilung des heiligen Geistes (also auch des Amtsgeistes) sei. Er deutet dieselbe überaus frei als Symbol des Gebets, — ja „löst sie" in dieses auf [3]).

Der Ordination ist von ihm ein unvertilgbarer Charakter zugeschrieben, — durch welche mysteriöse Hand-

---

1) Hatch a. a. O. S. 133f. — Weder in den Constit. Apost. noch bei Cyprian läſst sich eine sichere Stelle nachweisen, aus der erhellte, daſs die Verfasser der Handauflegung bei der Ordination die Mitteilung geheimnisvoller übernatürlicher Kräfte zuschrieben. Gegen Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte, Bd. I, S. 312.

2) S. Can. I, II, III des vierten Konzils zu Karthago 398; Bruns, Canones apostolorum et conciliorum, tom. I, p 141, Berolini 1839. Can. I: Episcopus cum ordinatur, duo episcopi ponant et teneant evangeliorum codicem super caput et cervicem ejus et uno super eum fundente benedictionem reliqui omnes episcopi, qui adsunt, manibus suis caput tangant. — Die Epist. Concilii Niceni ad fratres per Aegyptum Libyam Pentapolin constitutos (Theodoret. H. E. lib. I, cap. VIII. Op. edd. Noesselt et Schultze, tom. III, p. 765; Hefele a. a. O. Bd. I, S. 353 vgl. 409. 410) nennt die *Χειροθεσία*, durch welche die von Meletius ordinierten Kleriker „bekräftigt" (*βεβαιωθῆναι*) werden sollen, eine *μυστικωτέρα*. — Über den Canon VIII der nicenischen Synode, welcher inbezug auf die Novatianer verfügt, *ὥστε Χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ* s. die Erklärer. Hefele a. a. O. S. 409. 410. — Über die impositio m. im Anfange des 4. Jahrhunderts s. z. B. Optatus Milevitan. de schismate Donatist. lib. I, cap. XVIII (vgl. lib. VII, cap. VI).

3) Hatch a. a. O. S. 135. 136. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Zweite Auflage (Bonn 1857), S. 379. De baptismo contra Donatistas lib. III, cap. XVI, § 21, tom. XII, p. 151. C. Manus autem impositio sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem?

lung aber dieses Mysterium, diese mysteriöse Gabe (?) [1]), mitgeteilt werde, nirgends dargelegt.

11. Kehren wir nun nach dieser unvermeidlichen längeren Digression zu § 6 Ende zurück: so wird sich die Richtigkeit unserer Forschung nach Ursprung und Bedeutung des *sacramentum ordinis* an dem Gebrauche erproben müssen, welcher von dieser Lehre in der anderen von dem Episkopate gemacht wird. Verhielte es sich wirklich so, wie man behauptet hat, daſs Augustin das vielerwähnte Sakrament im hierarchisch-episkopalistischen Interesse, in der Absicht, den klerikalen Stand von dem der Laien noch schärfer als bisher geschehen war, abzugrenzen [2]), erfunden hätte: so müſste er gerade durch häufige Erinnerung an diese Weihe das episkopale Amt mit einer bis dahin nicht bekannten Glorie umkleidet haben [3]). — Ist das der

---

1) Aber „die Gaben" (de diversis quaestionibus ad Simplicianum lib. II, Quaest. 1, § 8, tom. XI, p. 448) des heiligen Geistes sind der heilige Geist selbst nach de trinitate lib. XV, cap. XIX, § 36, tom. XI, p. 294 F. Enchiridion cap. XXXVI, tom. XI, p. 586 A. Und daneben die Lehre von den beneficiis gratiae! S. Studie II, § 5, S. 59. 66; § 13, S. 99.

2) Vgl. Dorner a. a O. S. 284: „So hat also (?) Augustin den Klerus zu einem objektiv heiligen von den Laien unterschiedenen Stande erhoben. Wenn man nun bedenkt, wie sehr er den Einzelnen von dem Ganzen im Verkehr mit Gott abhängig sein läſst und die Vertretung des Ganzen in diesem objektiv heiligen Priesterstande sieht (?), was liegt näher als daſs dieser Priesterschaft wieder die Mittlerstellung zwischen Gott und dem Menschen übertragen wird (?). Prinzipiell hat Augustin diesen Schritt gethan und ist deshalb insoweit der Begründer der römischen Kirche." S. 286: „Allein je mehr die Mittlerschaft des Priesters als eine allgemeine angesehen wird, um so mehr wird dem Einzelnen der direkte Zugang zu Gott abgeschnitten, um so mehr vertritt also für den Einzelnen der Priester die Stelle Gottes." Ich ersuche den Verfasser, diese Behauptungen durch die Quellen als die in diesen nachweisbaren echten Gedanken Augustin's darzulegen. Ehe dies nicht geschehen sein wird, kann ich in diesen Sätzen nicht die Resultate dogmenhistorischer Forschungen, sondern nur dogmatisierende Konsequenzmachereien sehen.

3) In der Weise des Dionysius Areopagita. Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte herausgegeben von Weingarten II, 118. 119.

Fall? — Ich verneine die Frage mit Entschiedenheit, — bitte jeden, welcher meint, sie bejahen zu können, mir die Stellen nachzuweisen, in denen dieses Sakrament als Hebel zu einem noch weiteren Aufschwunge des Episkopats verwendet wird. Bis dahin, wo dieses geschehen sein wird, behaupte ich zuversichtlich: nirgends in dieses Kirchenlehrers Schriften ist das eine mit dem anderen zu dem bezeichneten Zwecke verknüpft; nirgends eine Verherrlichung des genannten Instituts durch das Mysterium der Amtsgnade erzielt; ja nirgends der cyprianische Gedanke unzweideutig ausgeprägt, dafs die Unterwerfung des Einzelnen, der Gemeinden unter die autoritative Gewalt des Bischofs die Zugehörigkeit zur Kirche, die Seligkeit bedinge [1]). Er hat denselben auch nicht ausdrücklich verleugnet, — was ja nichts anderes würde geheifsen haben als die Axiome des damaligen Katholicismus überhaupt verleugnen. Soweit diese die Voraussetzungen [2]) auch seines (hatholischen) Glaubens und Denkens sind, mufste auch er sie mit gröfserer oder geringerer Klarheit bejahen [3]). Aber nirgends lesen wir meines Wissens einen denselben aussagenden positiven Satz. — Befremden kann uns dies nicht. Wie hätte derjenige, welcher über die Gliedschaft in der Kirche so ganz anders dachte als die meisten Katholiken seiner Zeit, — der, welchem das Auseinanderhalten des Seins in der Kirche als *externa communio* und des Seins in der Kirche als der *communio sanctorum* so geläufig war [4]), wie wir erfahren haben, die berühmte cyprianische Thesis [5]) wiederholen und betonen können? Fehlte ihm doch überdies jede Veranlassung zu einem feierlichen Bekennen derselben. Die Donatisten hatten sie nicht

1) Vgl. oben S. 241—243. Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 215.

2) S. S. 98.

3) Köstlin, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christl. Leben, Jahrg. 1856, S. 113, zweite Spalte.

4) S. S. 63. 67.

5) Cypriani Op. ed. Hartel ep. LXVI, bei Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, S. 648 unten.

nur nicht bestritten, sondern durch die aufserordentliche Schätzung des persönlichen Wertes der Bischöfe, wie es schien, die bisherige Vorstellung von der durch sie zu vermittelnden Gemeinschaft mit Christo in der Art gesteigert, dafs Augustin sich aufgefordert fühlte, in jenen evangelisch klingenden Sätzen, welche wir bereits anderswo [1]) erwähnt haben, gegen sie zu polemisieren. Und andere Schismatiker, welche den bezeichneten Grundartikel des katholischen Glaubens bestritten hätten, gab es damals nicht. Wie hätte also ein Theolog wie der unsrige — auf den vornehmlich die kirchlichen Zeitfragen als das wichtigste Reizmittel zur schriftstellerischen Thätigkeit wirkten — über Dinge, hinsichtlich deren alle katholischen Zeitgenossen einverstanden waren, sich zu äufsern bewogen werden können? — Das Schweigen darüber ist ebenso begreiflich als das Reden über ein anderes, — über die legitimen Bischofsreihen. Denn diese waren allerdings kontrovers geworden. Wenn gleich die Donatisten die nämliche [2]) Ansicht über das Amt und das Ansehen des Bischofs hatten, so anerkannten sie doch nicht die historische *successio episcoporum* der Katholiken.

12. Dieselben können — meint Augustin — nicht beweisen, was sie behaupten, dafs ihre dermaligen Episkopate geschichtlich zusammenhängen mit dem Apostolate. Blicken wir zurück auf die apostolischen Gemeinden, so haben diese alle in der Urgemeinde in Jerusalem ihre Mutter [3]) zu verehren. Die diese leitenden Apostel haben auch die palästinensischen Gemeinden gestiftet [4]). Von diesen aus ist infolge der Ausbreitung der katholischen Kirche auch Afrika [5]) katholisiert. Somit stehen die hiesigen Katho-

1) S. S. 54.

2) Köstlin, Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christl. Leben, Jahrg. 1856, S. 103, zweite Spalte.

3) De unitate ecclesiae cap. XI, § 29. 30; cap. XVI, § 42; cap. XIX, § 51; cap. XXIII, § 70. Op. tom. XII.

4) Ib. cap. XVII, § 44; cap. XVIII, § 46. (Cf. Ep. XLIII, § 7, tom. II, 121.)

5) Ib. cap. XII, § 32, tom. XII, p. 456 C. D. Cf. contra literas Petiliani cap. XVI, § 37, Op. tom. XII.

liken in einem historisch erkennbaren Verbande mit den ursprünglichen, von den Aposteln [1]) gegründeten Gemeinden; nicht aber die Donatisten. Diesen bleibt nichts anderes übrig als einzugestehen, mit dem Aufhören der *ecclesiae apostolicae* habe auch das apostolische Christentum aufgehört; mit dem Aufkommen ihrer Partei hat es wieder angefangen [2]). — Dagegen ist die katholische Kirche der Gegenwart mit der apostolischen durch die urkundlich überlieferten Reihen der Bischöfe verkettet [3]).

Diese sind die Nachfolger der Apostel gewesen — lehrt auch unser Autor. Die letzteren, dereinst die Väter, welche die Kirche damals erzeugt haben, sind jetzt nicht mehr gegenwärtig. Aber darum ist doch jene nicht verlassen. „Statt der Väter sind die Söhne geboren“, heifst es Ps. 45, 17, — statt der Apostel die Bischöfe, welche von der Kirche, obschon sie dieselbe gebaut, doch auch Väter genannt, auf die Sitze der (Ur-)Väter erhoben worden. In den Bischöfen sind die Apostel selbst gegenwärtig. Darum brauchen wir nicht darüber zu trauern, dafs wir diese nicht mehr sinnlich sehen [4]). Sind doch die Apostel in den Bischöfen „zu Fürsten in allen Landen gesetzt“ [5]) (Ps. 45, 17).

Es ist wahr, der Gedanke an die historische Nachfolge ist hier überschritten, umgesetzt in den von der dauernden Gegenwärtigkeit der Apostolate in den Episkopaten, aber das ist ja in der That der echt katholische. Er zeigt, sozusagen, nur die umgekehrte Seite, wenn die Apostel als die ersten Bischöfe vorgestellt werden. Ob das auch von Augustin *Enarrat.* [6]) *in psalm.* CVIII, § 1 geschehe, darüber kann man insofern ungewifs sein, als der Verfasser, welcher

---

1) De unitate ecclesiae cap. XI, § 30; cap. XII, § 31.

2) Ib. cap. XVII, § 44. 45, tom. XII, p. 467 D. E; cap. XIX, § 49. Cf. cap. XV, § 39 Schlufs.

3) „Inconcussa series“ contra Cresconium Donat. lib. III, cap. XVIII, § 21.

4) Enarrat. in psalm. XLIV, § 32, tom. V, p. 527. 528.

5) Enarrat. in psalm. LXVII, § 34, tom. V, p. 906.

6) Op. tom. VI, p. 544 D.

nach dem Vorgange der Apostelgeschichte 1, 20 die Stelle Ps. 109, 9 als ein prophetisches Wort in der Thatsache der Wahl des Matthias erfüllt sieht, bereits in dem griechischen Alten Testamente die Worte *τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ ἕτερος λαβέτω* las [1]. Aber anderswo ist diese Vorstellung, wenn gleich nicht in ausdrücklichen Worten dargelegt, doch ohne Zweifel in eigentümlicher Weise vorausgesetzt. Ich denke hier an jene — späterhin [2]) von uns ausführlich zu erörternden — Stellen, welche von der „*apostolica sedes*“ stets in Verbindung mit der *successio episcoporum* handeln. Offenbar ist da, wo von der letzteren gesprochen wird, der Blick hauptsächlich auf die römische Kirche gerichtet. Wenn gleich der Verfasser, wie bereits bemerkt wurde, im allgemeinen die historische Beglaubigung der katholischen Episkopate wiederholentlich behauptet und er dabei ohne Zweifel an die urkundlich überlieferten Bischofskataloge denkt: so ist doch nur derjenige wörtlich mitgeteilt, welcher sich auf das römische Bistum bezieht, *Epist.* LIII, § 2, tom. II, p. 160. Die Sicherheit der katholischen Episkopate soll durch die Evidenz, welche der Geschichte des römischen Episkopats beiwohnt, bewiesen werden, die einzige Würde, welche der *sedes Petri* eigen ist, in gewisser Weise auch den übrigen Bischofssitzen zugute kommen, — relativ verallgemeinert werden. Denn Petrus wird vielfach von Augustin nur als Repräsentant aller Apostel beurteilt — was ich vorläufig bemerke, um unten [3]) ausführlich darauf zurückzukommen — und damit ist einerseits die Apostolicität (apostolische Nachfolge), anderseits die Koordination [4]) der Bischöfe anerkannt. Die erstere, insofern als das, was von Petrus gilt, in Betracht der ihm beigelegten

1) Vgl. die abenteuerliche Erklärung Enarrat. in psalm. CVIII, § 18, tom. VI, p. 533 C. D.

2) S. unten § 18 dieser Studie.

3) S. S. 286. 287 und § 18 dieser Studie.

4) Langen, Geschichte der römischen Kirche bis auf Leo I., S. 860 f. Über die Einheit des Episkopats s. Epistol. CV, cap. V, § 16, Op. tom. II, p. 397 B: Neque enim sua sunt, quae dicunt, sed Dei, qui in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis.

Bedeutung, von den übrigen Aposteln gilt, — was von den römischen Bischöfen, auch von den übrigen Bischöfen. Aber auch die Koordination leuchtet ein. Denn wenn Petrus die Apostel vertritt: so stehen diese ihm gleich. Und wenn er der erste römische Bischof gewesen ist, die anderen Apostel ebenfalls als einstige Bischöfe vorgestellt werden: so ist ja damit die Gleichheit [1]) des Ranges aller gegenwärtigen Bischöfe anerkannt. Ausdrücklich gelehrt wird sie *de baptismo* [2]) lib. III, cap. III, § 5, lib. VI, cap. VI, § 9 in Übereinstimmung mit Cyprian.

13. Aber darum doch nicht ganz in seinem Sinne. Jener liebte es, alle koordinierten Bischöfe als diejenigen zu würdigen, welche die Kirche tragen, — man darf wohl sagen als deren Säulen [3]). Bei Augustin läfst sich ein Ausspruch gleichen Gehalts (soweit meine Kenntnis seiner Werke reicht) nirgends nachweisen; — wohl aber solche, welche indirekt diesen Lehrgedanken verneinen. Ich weifs es wohl, die Apostel werden einmal [4]) von ihm „die Säulen“ genannt auf Veranlassung von Ps. 74, 4, in Erinnerung an Gal. 2, 9, wo Paulus seine Mitapostel so bezeichnet; aber was wären diese Säulen — meint er —, wenn sie nicht, wie der Psalm sagt, von ihm gefestigt würden? — Wie beschaffen waren, ruft Augustin aus [5]), während des Lebens Jesu diejenigen, welche dereinst die Säulen werden sollten! — Während der Passion des Herrn „fielen sie ab“. — Und vor allen Petrus gilt ihm allerdings als Typus der apostolischen Autorität, aber nicht blofs dieser, sondern auch der Gemeinde. *Enarrat. in psalm.* CVIII. Op. tom. VI, p. 545 A wird geradezu als hermeneutischer Kanon der Grundsatz ausgesprochen, dafs die Worte des

1) Vgl. § 18. 19 dieser Studie.

2) Op. tom. XII, p. 142 F. 210 F. G.

3) Cypr. Ep. XXXIII. Hackenschmidt, Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffes, Bd. I, S. 182.

4) Enarrat. in psalm. LXXIV, § 6, tom. V, p. 1044 A. B.

5) Ib. in psalm. CXLI, § 25: Sed quia in ejus passione etiam illi primi, qui futuri erant duces Ecclesiae et columnae terrae, defecerunt etc.

Herrn an den Petrus auf ihn und die Gemeinde (Kirche) zu beziehen und in diesem Sinne zu deuten seien. Wenn es *Sermo* LXXVI, § 4, tom. VII, p. 416 heifst: *Illum videte Petrum, qui tunc erat figura nostra,* so kann der bischöfliche Prediger, welcher diese Worte gesprochen hat, nicht blofs an die *episcopi (pastores)* gedacht, sondern mufs sich selbst in der Gemeinde und diese als das betrachtet haben, dessen *figura* Petrus nicht weniger ist als die der *pastores.* Ja § 1, 2, 5, 6 (vgl. § 4) würdigen denselben als denjenigen, welcher die starkgläubigen wie die schwachgläubigen Christen, den Wechsel des starken Glaubens mit dem schwachen versinnbilde. Seines Apostolats wird hier nur beiläufig [1]) gedacht, von seinem autoritativen Amte aber abgesehen, vor allen dagegen sein Christenstand in Betracht gezogen. Seine religiös-christliche Persönlichkeit ist nicht das Vorbild, sondern das Bild des empirischen Christenlebens, des Christen als Mitgliedes der Gemeinde.

Petrus hat seinen Namen von *petra,* wie wir den Namen Christen von Christo. Nicht auf seine Person will der Herr seine Kirche gründen, sondern den Glauben desselben auf den Felsen gründen, von welchem Paulus 1 Kor. 10, 1 f. redet [2]), — welcher er selber ist.

In einer zweiten Gruppe von Stellen wird allerdings Petrus als der Repräsentant der Apostel, der Bischöfe — der Hirten, der guten Hirten beurteilt, z. B. *Sermo* CXLVII, § 2, tom. VII, p. 702 D.

Die umfassendste aber ist die dritte, welche ihn in doppelter Beziehung als Typus des Apostolats und der ganzen Kirche charakterisiert [3]).

1) Enarrat. in psalm. LXXVI, § 3, tom. VII, p. 416 B apostolatus principatum tenens etc.

2) Sermo CCXCV, § 1. 2, tom. VIII, p. 1194 D—G. Sermo LXXVI, § 1, tom. VII, p. 415 F: Quia enim Christus petra, Petrus populus Christianus. Petra enim principale nomen est. Ideo Petrus a petra, non petra a Petro: quomodo non a Christiano Christus, sed a Christo Christianus vocatur. Ebenso Sermo CCLXX, § 2, tom. VII, p. 1097 C. — Sermo CXLVII, § 3 l. l. 702 F.

3) S. z. B. S. LXXVI, § 1. 3. 4. Enarrat. in psalm. CVIII, tom. VI, p. 545.

Ich erwähne dieses alles, was einer späteren[1]) ausführlichen Behandlung vorbehalten bleibt, hier nur flüchtig lediglich in der Absicht, um einen weiteren Beweis für die Herabstimmung des Autoritativen in dem Episkopate bei unserem Kirchenlehrer zu bringen. — Cyprian kann kaum von der Kirche reden, ohne jener Institution zu gedenken. Augustin handelt in ganzen Büchern weitläufig von jener; aber ein auf die letztere bezügliches Wort lesen wir in den antidonatistischen Büchern verhältnismäfsig selten.

14. Dagegen finden sich in den gegen den Manichäismus polemisierenden Schriften wichtige die Bedeutung des Episkopats feiernde Erklärungen; aber nirgends zeigt sich die Spur einer sozusagen episkopalistischen Begehrlichkeit. Der Verfasser wird vielmehr durch die Natur der Dinge zu der starken Betonung des Wertes dieses Kirchenamtes geführt. Da er gegenüber jener alle Autorität in religiösen Dingen grundsätzlich verneinenden Sekte die katholische Kirche als die alle Zweifel und Irrungen des Menschengeistes lösende Autorität erweisen will; so mufs er als Katholik auf die *series episcoporum* als auf diejenige Gröfse, in welcher jene einen unzweideutigen Ausdruck sich gegeben hat, zu sprechen kommen.

Contra Faustum lib. XI, cap. X, tom. X, p. 264 D[2]); lib. XXVIII, cap. II, l. l. p. 527 F[3]) 528 A et cap. IV,

---

1) S. § 18 (gegen Mitte) dieser Studie.

2) Nam si hoc facere conaberis, et nihil valebis; et vides in hac re quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas, quae ab ipsis fundatissimis sedibus Apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet Episcoporum serie et tot populorum consensione firmatur. Cf. de doctrina Christ. lib. II, cap. VIII, § 12, tom. III, 30 B: In canonicis autem Scripturis ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quas apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt.

3) Cum ergo necesse sit, alterum horum librorum esse mendacem, cui nos potius censes fidem accomodare debere? Eine, quem illa Ecclesia ab ipso Christo inchoata et per Apostolos provecta certa successionis serie usque ad haec tempora — — ab initio traditum et

p. 529 A [1]) wird dieselbe als die Zeugin der Echtheit und der religiös-kirchlichen Geltung der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments gepriesen. Dies geschieht auch *contra Faustum* lib. XI, cap. V, tom. X, p. 267 D [2]); aber hier erscheint der Episkopat als diejenige Macht, welche nicht etwa nur Gewähr leiste für den in dem apostolischen Zeitalter zustande gekommenen Kanon, sondern bei dem damaligen Zustandekommen selbst beteiligt gewesen ist. (Die Bischöfe sind bereits als in jener Zeit lebende [3]) vorausgesetzt.) Dafs dies der Sinn der Stelle sei, beruht freilich auf der Voraussetzung, dass die Worte *per successiones episcoporum et propagationes Ecclesiarum* Beziehung haben zu *confirmata*, dieselben nicht lediglich mit *confirmata est* zu verbinden seien. Aber das wird doch auch schwerlich zu leugnen sein. Oder sollte Augustin sagen wollen, die einzige *excellentia* der Autorität des Alten und Neuen Testaments, in dem apostolischen Zeitalter bestätigt, sei durch die Successionen der Bischöfe und die Verbreitung der Gemeinden auf einen gewissen erhabenen Sitz gestellt worden? — Erklärt man in dieser Weise, so erscheinen die Reihenfolgen der Bischöfe und die sich ausbreitenden Gemeinden als die Mächte, welche jene Hochstellung der heiligen Schriften bewirkt haben, nachdem dieselben in den apostolischen Zeiten bestätigt worden sind. Aber in diesem Falle fragt man doch, von wem wurden sie bestätigt? — Man könnte antworten: „durch die Apostel“.

conservatum agnoscit atque approbat an ei, quem eadem Ecclesia incognitum reprobat etc.? —

1) — aut si etiam de Matthaeo utrum ipse ista scripserit dubitat, de ipso quoque Matthaeo non potius id credat, quod invenit in Ecclesia, quae ab ipsius Matthaei temporibus usque ad hoc tempus certa successionum serie declaratur? —

2) — distincta est a posteriorum libris excellentia canonica auctoritatis Veteris et Novi Testamenti, quae apostolorum confirmata temporibus per successiones Episcoporum et propagationes Ecclesiarum tamquam in sede quadam sublimiter constituta est, cui serviat omnis fidelis et pius intellectus.

3) Vgl. oben S. 283—285.

Dies zu ergänzen, könnte scheinen um so selbstverständlicher zu sein, weil die ausdrückliche Aussage *ab Apostolis* eine lästige Wiederholung sein würde. Das ist freilich richtig, aber darum wird doch das Bedenken nicht hinfällig, ob die zuletzt erwähnte Interpretation den Sinn des Augustin wirklich ermittele.

Auch in den berühmten Worten der Schrift *contra epistolam fundamenti* cap. IV, § 5, tom. X, p. 184 AC [1]) wird der *successio sacerdotum* (in Rom), ebenso *de utilitate credendi* cap. XVII, § 35, tom. X, p. 81 FG der *successiones episcoporum* gedacht. Ich will indessen diese beiden Stellen lediglich im Interesse für die Vollständigkeit hier nur citieren, indem ich mir vorbehalte, die letztere späterhin ausführlich zu erläutern.

Gewifs galt auch diesem Autor der Episkopat als eins der Kriterien, an welchen die göttliche Positivität der katholischen Kirche zu erkennen ist; als die Gröfse, durch welche die Sicherheit des sich selbst gleichbleibenden katholischen Glaubens gewährleistet wird; aber an keiner Stelle ist durch Darlegung der Notwendigkeit derselben der Begriff der Kirche von ihm dogmatisch konstruiert. Er verwendet sie unter Umständen zu apologetischen Zwecken; aber nirgends zeigt er positiv deren Unentbehrlichkeit. Nirgends wird von ihm das göttliche Herrschaftsrecht [2]), nirgends die autoritative Machtstellung der Bischöfe betont.

Man darf vielleicht sagen, eine geringere Aufmerksamkeit, als er dem Episkopat zuwendet, honnte kaum ein katholischer Schriftsteller in damaliger Zeit demselben widmen.

Ihn beschäftigen wohl kirchenpolitische Dinge, aber wir erkennen doch in allen darauf bezüglichen Erörterungen den theoretischen Dogmatiker und Apologeten. Ein praktischer Kirchenpolitiker ist er mit nichten gewesen. —

1) Tenet consensio populorum atque gentium, tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata, tenet ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum etc.

2) Über die Stelle de civitate lib. XX, cap. IX s. S. 119.

15. Unbeschadet seiner Lehre von der Koordination aller katholischen Bischöfe erkennt Augustin den Primat des römischen an. In welchem Sinne? — Das soll demnächst (§ 18) untersucht werden, nachdem zuvor das geschichtliche Verhältnis zu den ihm gleichzeitigen römischen Bischöfen ausgemittelt sein wird.

Am nächsten liegt die Frage, ob er irgendwelchen unter ihnen persönlich kennen gelernt habe. Diese ist inbezug auf diejenigen, welche vor dem Termin seiner Rückkehr [1]) nach Nordafrika (388?) regierten, mit höchster Wahrscheinlichkeit zu verneinen. Ein persönlicher Verkehr wäre nur möglich gewesen seit der Ankunft [2]) in Rom (383?) — und doch auch nicht. Obwohl unser Autor schon vor dem Zeitpunkt seiner Abreise von Mappalia an der Haltbarkeit des Manichäismus irre [3]) geworden, war er dennoch aus dieser Sekte noch nicht förmlich ausgeschieden. Als er in Rom angekommen war, nahm er sogar Quartier bei einem manichäischen Gastfreunde [4]). Wie hätte er also in Betracht seiner damaligen Stimmung, seines Umgangs auch nur auf den Gedanken kommen können, sich von dem Bischof Damasus eine Audienz zu erbitten? — Er kann ihn zufällig gesehen haben. Das darf man nicht als eine Unmöglichkeit bestreiten. Aber wäre das auch geschehen, es müfste doch im Interesse unserer Untersuchung als eine durchaus gleichgültige Thatsache gewürdigt werden. — Als er nach dem Empfang der katholischen Taufe in Mailand demnächst von hier abreiste (387), um sich nach Afrika zu begeben, hat er freilich die Reise durch einen mehreren Monate dauern-

1) Benedict. Vita Augustini, lib. III, cap. I. Augustini Opera opera et studio monachorum ordinis Benedicti e congregatione Sanct Mauri (Bassani MDCCXCVII), tom. XV, p. 133. Tillémont, Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles (Paris MDCCX), tom. XIII, p. 122.

2) L. l. lib. II, cap. I, tom. XV, p. 43 Tillémont tom. XIII, pag. 46.

3) Bindemann, Der heilige Augustinus, Bd. I (Berlin 1844), S. 173f.

4) Benedict. Vit., lib. II, cap. I, § 4.

den Aufenthalt in der römischen Kapitale [1]) unterbrochen, als junger Katholik wohl das Bedürfnis fühlen können, dem vornehmsten Bischof seiner Kirche, dem Siricius sich vorzustellen; aber dafs es dazu wirklich gekommen, ist durch nichts zu beweisen. Und nach seiner Wiederankunft in Afrika hat er dieses Heimatsland niemals wieder verlassen. Ebenso wenig ist von irgendwelchen Reisen der gleichzeitigen römischen Bischöfe dahin irgendetwas bekannt.

Somit könnte nur die litterarische Korrespondenz oder die Vermittelung durch Gesandtschaften ein näheres Verhältnis zu den letzteren begründet haben.

Aber was die schon erwähnten Damasus und Siricius angeht, so ist weder ein Brief Augustin's an den einen oder den anderen, noch ein Brief des einen oder des anderen an ihn auf uns gekommen. Höchstwahrscheinlich sind dergleichen gar nicht geschrieben worden.

Von Innocenz I. hat Augustin einmal — in welchem Jahre? ist gar nicht auszumachen — durch Vermittelung des uns sonst unbekannten Staatsbeamten [2]) Cäcilianus ein Privatschreiben empfangen [3]), welchem er einen hohen Wert beilegt. Um so bedauerlicher ist es, dafs wir weder das letztere besitzen noch die Antwort, welche doch ohne Zweifel unser Autor abgefafst haben wird, sondern nur einen Brief desselben an jenen Vermittler, welcher nichts enthält, aus dem wir irgendwelchen Schlufs auf den Inhalt des verloren gegangenen machen können.

Das von Augustin mitunterzeichnete Schreiben [4]) der Väter des Konzils zu Mileve (416) und die sogenannte *Ep. familiaris* [5]), deren Konzipient jener gewesen sein

---

1) L. l. lib. II, cap. XIV.

2) — (§ 2) talem et tantum virum in peregrinis positum curisque publicis laborantem etc. S. die folgende Anmerkung.

3) Augustini Ep. ad Caecilianum, Ep. CLI, § 2, tom. II, p. 674 D: Cum enim accepissem mihi a fratribus epistolam missam sancti et praecipuis meritis venerandi papae Innocentii, quam per tuam praestantiam ad me datam certis declaratur indiciis etc.

4) Augustini Ep. CLXXVI, Op. tom. II, p. 807.

5) Ib. Ep. CLXXVII, Op. tom. II, p. 809.

dürfte [1]), an den erwähnten römischen Pontifex sind freilich in kirchenpolitischer und dogmengeschichtlicher Beziehung (siehe S. 308) wichtige Urkunden; aber gerade in Betracht der Motive der Abfassung um so weniger brauchbare Denkmale der Kenntnis eines etwa bestehenden eigentümlich persönlichen Verhältnisses unseres Schriftstellers zu dem Adressaten. — Ebenso wenig ist selbstverständlich ein solches aus den beiden Antworten (s. § 21) des letzteren zu erkennen.

16. Auch des Zosimus besonderer Vertrauensmann ist der Bischof von Hippo Regius nicht gewesen. Allerdings wir erfahren gelegentlich, dafs dieser einmal von jenem einen besonderen Auftrag [2]), die Weisung erhalten hat, in Cäsarea in Mauretanien eine Angelegenheit zu erledigen; aber bedeutender Art scheint sie nicht gewesen zu sein. In jedem Falle ist diese Thatsache nicht geeignet, die Annahme einer intimeren Beziehung zu begründen. — Wenn Augustin nach dieses Papstes Tode als sein verhältnismäfsiger Verteidiger in der Weise auftritt, wie § 22 gezeigt werden soll, wenn er in Ausdrücken der Verehrung von ihm redet: so ist zu bedenken, dafs auch diese im Dienste der apologetischen Tendenz gewählt sind und darum nicht als Beweise einer persönlichen Sympathie verwendet werden dürfen. — Wir vermuten demnach, dafs damals die Beziehungen zu St. Peters Stuhl nicht engere geworden sind als vordem.

Des zeitweiligen Schismas [3]) zwischen Eulalius und Bonifacius I. gedenkt unser Autor nirgends. Als aber der letztere sich in dem Besitze des bischöflichen Amtes befes-

1) Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Bd. IV (Leipzig 1768), S. 624. 625.

2) Augustini Ep. CXC ad episcopum Optatum § 1, Op. tom. II, p. 912 C: Quamvis tuae sanctitatis nullas ad me ipsum datas acceperim literas, tamen quia illae, quas ad Mauretaniam Caesariensem misisti, me apud Caesaream praesente venerunt, quo nos injuncta nobis a venerabili papa Zosimo apostolicae sedis episcopo ecclesiastica necessitas traxerat etc. Marii Mercatoris Op. ed. Garnier, tom. I, p. 22, zweite Spalte.

3) Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leo's I. (Bonn 1881), S. 763—771.

tigt hatte: kam es allerdings zu Schritten der Annäherung. Den ersten hatte der Papst gethan, — wie sogleich erörtert werden soll [1]); es folgte als zweiter der des Augustin, indem er die *libri quatuor contra duas epistolas Pelagianorum* jenem zuschickte und widmete. Die denselben vorgesetzte Widmungsepistel [2]) liest sich wie eine Huldigungsurkunde. Augustin hatte bereits durch das weit sich verbreitende Gerücht, durch viele und glaubwürdige Berichterstatter erfahren, in welchem Grade von Gott begnadigt der gegenwärtige Bischof von Rom sei. Weitere Kunde aber ist ihm durch den Alypius [3]) mitgeteilt, welcher den vielgepriesenen nicht nur mit eigenen Augen geschauet, sondern auch mit ihm hat persönlich verkehren dürfen. Wiederholentlich ist dieser von ihm empfangen in der kurzen Zeit des Aufenthaltes in der Welthauptstadt. Noch ganz hingerissen von der Macht des Eindruckes dieses „Zusammenlebens“ hat er nach der Wiederankunft in Hippo Regius des Papstes Bild dem Verfasser vor Augen gestellt, so zu sagen nach Afrika mitgebracht [4]). Je umfassender die

1) S. S. 296.

2) Op. tom. XIII, p. 511.

3) Ib. contra duas epistolas Pelag. l. I, cap. I. Sed postea quam te etiam praesentia corporali frater meus vidit Alypius acceptusque a te benignissime ac sincerissime, mutua miscuit dictante dilectione colloquia tecumque convivens et parvo licet tempore, magno tibi junctus affectu, se simul et me refudit animo tuo teque mihi reportavit in suo, tanto major in me tuae sanctitatis est facta notitia, quanto certior amicitia. Neque enim dedignaris, qui non alta sapis, quamvis altior praesideas, esse amicus humilium et amorem rependere repensum. Quid est enim aliud amicitia, quae non aliunde quam ex amore nomen accepit et nusquam nisi in Christo fidelis est, in quo solo esse etiam sempiterna ac felix potest? — Unde et accepta per eum fratrem, per quem te familiarius didici, majore fiducia ausus sum aliquid ad tuam beatitudinem scribere de his rebus etc.

4) S. die vorige Anmerkung. — Das Bewufstsein von der Koordination der Bischöfe spricht sich aus auch in dem Fragm. ep. ad Classicianum, tom. II, p. 1145 B. Es ist fraglich, ob man um des Vergehens eines Familiengliedes willen über die ganze Familie das Anathema verhängen solle. Augustin erklärt: über diese Frage et in

Kenntnis des Wertes seiner Person, desto fester ist „die Freundschaft“ geworden [1]). Hält es doch Bonifacius, ein Mann so hoher Würde, nicht unter dieser Würde, ein Freund der Niedrigen zu sein, die Liebe, welche man ihm entgegengetragen, zu erwidern!

Man hat kein Recht, an der Aufrichtigkeit dieses Bekenntnisses zu zweifeln, wohl aber daran sich zu erinnern, dafs sehr bestimmte kirchlich-dogmatische Interessen den Verfasser beschäftigten, als er dasselbe ablegte.

Die Pelagianer hatten zwei ostensible Briefe, den einen (wie Augustin vermutet [2]), von Julian von Eclanum verfafst, — dieser aber hat die Autorschaft abgelehnt [3]) — nach Rom gesandt, um die Gesinnungsgenossen zu stärken, bis dahin anders Denkende zu „verführen“ [4]), den anderen, von Julian der eigenen Aussage nach geschrieben [5]), von achtzehn Bischöfen unterzeichnet, an den Bischof von Thessa-

concilio nostro agere cupio et si opus fuerit, ad Sedem apostolicam scribere, ut in his causis quid sequi debeamus, concordi omnium auctoritate constituatur atque firmetur.

1) S. S. 294, Anm. 3.

2) contra duas epistolas Pelag. lib. I, cap. III, § 3.

3) Julian. ap. Aug. Oper. imperf. lib. I, cap. XVIII, Op. tom. XIV, p. 1086: Facit quoque epistolae mentionem, quam a me ait Romam directam; sed per verba, quae posuit, nequivimus quo de scripto loqueretur, agnoscere. Nam ad Zosimum, quondam illius civitatis episcopum, super his quaestionibus duas epistolas destinavi, verum eo tempore, quo adhuc libros exorsus non eram.

4) contra duas epist. Pelag. lib. I, cap. I, § 3. — credo ut per illam, quos posset, suos aut inveniret aut faceret. Op. imperf. lib. I, cap. XVIII: Haec epistola non est ad Zosimum, sed ad eos seducendos, qui Romae possent tali suasione seduci etc. S. die Admonitio der Benediktiner, Op. tom. XIII, p. 510. Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus (Freiburg i. Br. 1882), S. 71.

5) S. die von Garnier in Marii Mercatoris Op. Paris. 1673 in Dissert. I de primis auctoribus et defensoribus haeresis Pelagianae, p. 147 erste Spalte excerpierte Stelle. — quod tam nefarium est ut cum a nobis in epistola, quam ad Orientem misimus, fuisset objectum etc. Appendix ad dissertat. VI, 388 erste Spalte. Den Text des ganzen Briefes hat Garnier a. a. O. S. 334. 335 wiederherzustellen versucht. Contra duas epistol. Pelag. lib. I, cap. I, § 3; lib. II, cap. I, § 1. Klasen a. a. O. S. 72, Anm. 1.

lonich, um denselben auf ihre Seite zu ziehen. Beide waren von dem regierenden römischen Bischof unserem Autor, welcher bis dahin mit denselben unbekannt gewesen, mitgeteilt [1]). Und das war allerdings nicht bloſs ein Beweis des höchsten Vertrauens, sondern auch ein wichtiger Dienst. Denn unser Schriftsteller war nunmehr imstande, die neuen Verleumdungen und Verdächtigungen seiner Lehre zu widerlegen, eine neue Kritik der pelagianischen Häresie zu liefern. Wir lesen dieselbe in den genannten *libr. contra duas epistolas Pelagianorum*, welche im Auftrage des dankbaren Autors durch den schon erwähnten Vermittler dem römischen Kollegen übergeben wurden nicht in der Absicht, ihn zu belehren, sondern mit der ausdrücklichen Bitte, den Inhalt zu prüfen [2]), — was der Verbesserung bedürfe, anzumerken. — Dazu wird Bonifacius I., vornehmlich für kirchlich-politische Dinge interessiert [3]), wohl nicht gemeint haben, den Beruf zu haben. Vielleicht aber hat das devote Benehmen des berühmten dogmatischen Meisters in Numidien, die geflissentliche Betonung der Autorität des apostolischen Stuhles dazu gedient, den dermaligen Inhaber desselben in der antipelagianischen Stellung zu befestigen. —

17. Im September 422 [4]) folgte ihm Cölestin I., der letzte römische Papst, dessen Zeitgenosse Augustin war. Wir wissen, daſs er diese Wahl mit Freuden begrüſste [5]). Der neuerkorene war ihm bereits näher getreten, als er das Amt eines Diakonus der römischen Kirche bekleidete. Damals hatte er einen Brief an den Bischof von Hippo Regius geschrieben, — wir erfahren nicht in welchem Jahre, welchen Inhalts. Aber aus des Empfängers Antwort [6]) ist zu schlie-

---

1) contra duas epistol. Pelag. lib. I, cap. I, § 3.

2) L. l. haec ergo — — ad tuam potissimum dirigere sanctitatem non tam discenda quam examinanda et ubi forsitan aliquid displicuerit, emendanda constitui etc.

3) Langen, Geschichte d. römischen Kirche bis zum Episkopat Leo's I. (Bonn 1881), S. 763. Vgl. die Excerpte aus den Briefen bei Jaffé, Regesta pontif. ed. II, N. 348—365.

4) L. l. Ed. II, p. 53.

5) Ep. CCIX, Op. tom. 1011.

6) Ep. CXCII, l. l. 925. 926.

ſsen, daſs in jenem ein überaus herzlicher Ton angeschlagen war; eben dieser hat dem Augustin so wohl gethan, daſs er seine Stimmung in einer schwungvollen geistreichen Betrachtung über die Herrlichkeit des Gebens und des Nehmens innerhalb des Freundschaftsverhältnisses auszuprägen sich gedrungen fühlte. Die Liebe, welche darin waltet, vermehrt sich gerade, indem sie giebt. Das Geld, welches wir besitzen, wird gemindert durch die Bezahlung unserer Schuld. Die Liebe dagegen nimmt zu, indem wir anderen, denen wir schulden, zahlen [1]).

Von Dingen dieser Art ist in der zweiten [2]) Epistel nicht die Rede. Geschrieben bald nach der Stuhlbesteigung spricht sie offenbar in Erinnerung an die Ereignisse des Jahres 418, wo der Zustand in Rom ein so ganz anderer gewesen, die Freude darüber aus, daſs dieselbe friedlich, ohne Zwiespalt des Volkes vollzogen sei. Dann aber wird weitläufig ein bestimmter in das Kirchenrecht einschlagender Fall erörtert, der, so wichtig er in der erwähnten Beziehung ist, doch der Natur der Dinge nach hier [3]) nicht in Betracht kommen kann. —

Nur daran mag noch erinnert werden, daſs Augustin mit dem römischen Presbyter Sixtus, dessen Episkopat er nicht mehr erlebte, korrespondiert hat.

Der letztere hatte an ihn und den Bischof Alypius ein weitläufiges [4]) Schreiben gerichtet, welches der Presbyter Firmus [5]) beiden zu überbringen und den Inhalt durch mündliche Bezeugungen zu bekräftigen [6]) beauftragt war, dabei vorausgesetzt, daſs beide Adressaten zur Zeit der Ankunft des Boten in Numidien an einem und demselben Orte sich befinden würden. Indessen als Firmus in Hippo Regius anlangte, war Augustin daselbst nicht anwesend; nichtsdestoweniger gab er des Sixtus Brief in des ersteren Woh-

1) Ib. § 2.
2) S. 296, S. Anm. 5.
3) Vgl. aber unten § 19 und Langen a. a. O. S. 794.
4) S. S. 298, Anm. 7.
5) Ep. CXCI, § 1, Op. tom. II, p. 923.
6) Ep. CXCIV, § 2, tom. II, p. 933 A.

nung ab, um sofort weiter zu reisen [1]). Augustin konnte daher denselben erst nach der Rückkehr in seine Bischofsstadt allein lesen [2]). Und kaum war das geschehen, als auch schon der Gedanke an die Antwort ihn beschäftigte. Sie mufste, wie er urteilte, rasch zu Papier gebracht, nicht bis zur Ankunft des Alypius aufgeschoben werden, konnte also nur eine besondere werden, nicht eine gemeinschaftliche. Er übergab sie dem mittlerweile in Hippo Regius wieder angekommenen Sendboten mit der Weisung zunächst dem Alypius den an diesen mitadressierten Brief des römischen Presbyters zu überbringen, von demselben ebenfalls ein Antwortschreiben entgegenzunehmen, dann beide Schriftstücke in der Hand die Rückreise nach Rom anzutreten.

Sixtus, welcher nur einen Brief geschrieben hatte, erhielt auf diese Weise zwei [3]) Antworten oder vielmehr drei. Denn Augustin, welcher Gelegenheit gefunden, des von dem römischen Akolythus Leo überbrachte Schreiben des Sixtus an den Bischof Aurelius von Karthago zu lesen [4]) und zu kopieren, aus diesem, wie aus dem an ihn und an den Alypius gerichteten Briefe des Verfassers Zustimmung zu seiner Lehre von der Gnade erkannt, hatte sich nicht enthalten können, in einem ersten kürzeren Schreiben [5]), welches sein eigener Akolythus Albinus nach Rom tragen sollte [6]), seine hohe Befriedigung [7]) hinsichtlich der konfessionellen

1) Ep. CXCI, § 1, tom. II, p. 923 D.

2) L. l.

3) L. l. Quod autem quibus simul scripsisti, tunc non eramus simul, ideo factum est, ut singulorum singulas, non unam amborum epistolam sumeres.

4) Ep. CXCI, § 1, Op. tom. II, p. 924 A. B; Ep. CXCIV, § 1: — tuae quoque literae ad venerabilem senem Aurelium consequutae sunt, quae tametsi breves erant etc.

5) Ep. CXCI.

6) Ep. CXCIV, § 1: In epistola (CXCI), quam per carissimum fratrem nostrum Albinum acolythum misi, prolixiorem me missurum esse promisi per — — Firmum etc. Cf. ep. ad Valentinum et cum illo ad monachos Adrumentinos CCXIV, § 3, Op. tom. XIV, 2.

7) Ep. CXCI, § 1, tom. II, p. 924 B: Quanta nos putas ista tua prolixiora scripta exsultatione legisse etc. Ep. CXCIV, § 1, tom. II, p. 932: Nunc vero apertius etc.

Haltung des römischen Presbyters auszusprechen. Derselbe wird als tapferer Verteidiger der göttlichen Gnade gepriesen, aber doch noch ein weiteres gewünscht. Die am meisten charakteristischen Stellen des ganzen Schriftstücks predigen von der Notwendigkeit der Einrichtung der Inquisition [1]) in Rom zum „Schrecken aller Widersacher Gottes". Nicht blofs sollen — beantragt er — diejenigen mit heilsamer Strenge gestraft werden, welche den dem christlichen Namen feindseligsten Irrtum frei zu äufsern sich erkühnen; sondern es sind in Rücksicht auf die schwächeren und weniger fähigen durch die Wachsamkeit der Hirten auch diejenigen zu behüten, welche leise und schüchtern von diesen Dingen reden. Ja selbst jene sollen nicht aufseracht gelassen werden, welche aus Furcht die bösen Gedanken nicht über die Lippen zu bringen wagen, die sie doch hegen. Denn einige, welche früher geredet haben, schweigen jetzt, nachdem „diese Pestilenz" durch das Urteil des apostolischen Stuhles verdammt ist. Aber das ist nicht genug. Denn ob sie in der That sich bekehrt haben, kann daraus nicht sicher erfahren werden, dafs sie die bisherige Häresie nicht mehr mit dem Munde lehren, „sondern nur daraus, dafs sie mit demselben Eifer, mit welchem sie vordem das falsche Dogma predigten, nunmehr positiv das wahre verkündigen und verteidigen. Thun sie das, dann hat man sie als „Genesene" zu beurteilen. Aber selbst wenn das nicht der Fall ist, hat man sie doch milder zu behandeln als die offenbaren häretischen Lehrer. Der Schrecken hatte ihnen ja bereits die Zunge gelähmt. Warum soll man sie noch mehr schrecken? Aber freilich aufseracht darf man sie auch nicht lassen! Sie sind weiter zu unterrichten, so jedoch, dafs der Schrecken den Unterricht unterstützt. —

Der Verfasser begnügte sich nicht mit dieser Epistel. Er setzte sich abermals nieder, um demselben Adressaten eine zweite zu widmen. Der Gedanke daran kam ihm nicht erst jetzt; er hatte die Abfassung schon damals be-

1) Ep. CXCI, § 2, tom. II, p. 924 C. D. 925 A. Vgl. Ep. CLXXVII, § 3. 15.

absichtigt, als er die erstere schrieb. Ja er meinte bereits in dieser dem Sixtus angekündigt zu haben, daſs eine weitere briefliche Erörterung demnächst folgen werde; was aber doch nicht der Fall ist. Wohl aber sollte man in Rom aus dieser zweiten Epistel die Motive erfahren, welche den Briefsteller bei der Abfassung der ersteren geleitet hatten. Darin war der Stimmung der Freude darüber Ausdruck gegeben, welche die Kunde von des Sixtus konfessioneller Stellung gemacht hatte. Jetzt sollte dieser darüber aufgeklärt werden, welche Sorgen Augustin bis dahin um seinetwillen gehabt. Man hatte ihn in gewissen Kreisen als Freund und Beschützer der Widersacher der echten Lehre von der Gnade vorgestellt. Vor kurzem aber war er durch des Verklagten eigene Zeilen von der Unrichtigkeit dieser Ansicht überzeugt worden. Begreiflich genug, daſs es zu einer freudigen Enttäuschung kam. Ein angesehener römischer Kleriker hatte so geschrieben, wie Augustin las: die „römische Kirche" demnach lehrte jetzt, wie vordem, so, wie Augustin erwartete und verlangte. Der Nuncius dieses Römers versicherte überdies mündlich, daſs das in der *Ep.* CXCI empfohlene inquisitorische Verfahren bereits eingeleitet worden. Die römische Kirche handelte also bereits der Lehre entsprechend. Nichtsdestoweniger hielt es der Bischof von Hippo Regius nicht für überflüssig, neue Ratschläge zu erteilen, derselben (von der er also voraussetzt, daſs sie durch die Diplomatie der Pelagianer könnte getäuscht werden) Unterricht zu erteilen.

Das war in der That eine Zudringlichkeit, welche möglicherweise das Selbstgefühl der Römer verletzen konnte. Der Briefsteller scheint das erkannt zu haben. Wenigstens läſst sich bei dieser Annahme der Schluſs der *Ep.* CXCIV, § 47 am ehesten erklären. Die daselbst ausgesprochene Bitte, die römische Geistlichkeit, falls sie eine noch zweckmäſsigere Methode der Polemik gegen die Pelagianer als die von dem Verfasser angewandte kenne, möge ihn mit derselben bekannt machen, hatte — so läſst sich wenigstens vermuten — den Zweck, den Eindruck zu ermäſsigen, welchen die allzu dreisten Ermahnungen machen konnten.

Diese sind aber auch in anderer Beziehung bemerkenswert. Man kann in denselben indirekte Bekenntnisse inbezug auf die kirchliche Stellung Roms sehen. —

18. Wie Augustin darüber, zunächst (I) über die kirchenpolitische Autorität, den Rang und die Macht des römischen Bistums denke, soll nunmehr der angekündigten (§ 15) Aufgabe entsprechend erörtert werden.

Der römische Episkopat heifst dem vorherrschenden Sprachgebrauch des ganzen Zeitalters gemäfs auch bei ihm *sedes apostolica,* aber doch nur vornehmlich, nicht in ausschliefslicher Weise. Denn neben der römischen giebt es noch andere *sedes apostolicae* oder *apostolorum.* In den berühmten Stellen, in welchen die Kennzeichen der wahren, die Autorität der katholischen Kirche gewürdigt werden, lesen wir den *Pluralis* [1]) wie den *Singularis,* den letzteren z. B. *de utilitate credendi* cap. XVII, § 35 [2]). Hier stehen einander gegenüber *„usque ad confessionem generis humani"* und *ab „apostolica sede",* der End- und Anfangspunkt. Der erstere ist die Zeit, in welcher das Menschengeschlecht — nach der unhistorischen Vorstellung des Verfassers — allgemein zu dieser Kirche sich bekannt hat. Der letztere ist die, seit welcher die *sedes apostolica* existiert [3]). Seit der Existenz derselben hat diese Kirche das höchste Ansehen behauptet. Wenn es nun weiter heifst *per successiones episcoporum:* so könnte man allerdings an die Inhaber aller Episkopate denken, aber doch nur dann, wenn

---

1) S. oben § 14, S. 288. Daneben hat sich als Reminiscenz aus der älteren Zeit auch bei Augustin ein beschränkter Sprachgebrauch erhalten. De doctrina christiana lib. II, cap. VIII, § 12, tom. III, 30 B.

2) Op. tom. X, 81 E. F: Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus, nos ejus Ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab apostolica Sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus et partim plebis ipsius judicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum majestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit? Cui nolle primas dare vel summae profecto impietatis est vel praecipitis arrogantiae.

3) In manchen Stellen fliefsen beide Gedanken zusammen.

alle Bischöfe als Inhaber der einen *sedes apostolica* gedacht wären. Dann würde *sedes apostolica* als Kollektivname für die Anfänge aller einzelnen Bischofsreihen zu betrachten sein. Indessen da an den meisten Stellen [1]) unser Schriftsteller diese Phrase gebraucht, wo er ohne Frage den römischen Episkopat bezeichnen will: so wird man auch an der unsrigen denselben Gedanken vorauszusetzen haben, wenn nicht zwingende Gründe daran hindern. Dieser Art scheint nun allerdings der *Pluralis successiones episcoporum* zu sein. In der That nötigt derselbe eine gewisse, ich möchte sagen, Ungleichmäfsigkeit des Gedankens und des Ausdruckes anzunehmen. Indem Augustin „*ab apostolica sede*" schrieb, dachte er in erster Linie an den römischen Episkopat (gemäfs dem im Occidente vorwiegenden Sprachgebrauche); aber da er noch andere [2]) *sedes apostolicae* aufser der römischen kannte, weiter die Phrase *successiones episcoporum* (*αἱ διαδοχαὶ τῶν ἀποστόλων*) seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts die in den Aussagen über die katholische Kirche übliche war: so hat er statt des vielleicht beabsichtigten *successionem (Ep.* LIII *per ordinem episcoporum)* gesetzt *per successiones.* Vgl. *Psalm. ad partem Donati* Op. tom. XII, p. 8 G: *Numerate sacerdotes ab ipsa sede Petri etc. contra Cresconium Donat.* lib. III, cap. XVIII, § 21, tom. XII, 561. Vgl. S. 288. 289.

Der römische Stuhl ist also von ihm bevorzugt, diese Bevorzugung als eine durch die Tradition geheiligte anerkannt. Indessen wir lesen auch Sätze, welche einen höheren autoritativen Rang auszusagen scheinen. Z. B. *Ep.* XLIII, § 7, tom. II, 122 A: — *Romanae ecclesiae, in qua semper Apostolicae cathedrae viguit principatus. Contra Julian.* lib. I, cap. IV, § 13, tom. XIII, 623 *(Innocentius)* — *etsi posterior tempore, prior loco. Contra duas epistol. Pelag.* lib. I, cap. I, § 2 *ad Bonifacium episcopum Romanae ec-*

1) Vgl. oben § 13, S. 287.

2) Epist. CCXXXII, § 3, tom. II, 1098 A — a radice Christianae societatis, quae per sedes Apostolorum et successiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur. — Contra Julian. lib. I, cap. IV, tom. XIII, 623 C: Apostolica sedes et Romana.

clesiae. Cum — — communis sit omnibus nobis, qui fungimur episcopatus officio (quamvis ipse in ea praemineas celsiore fastigio) specula pastoralis etc. Aber in diesen allgemeinen, volltönenden Phrasen vernehmen wir nichts, was den Umfang der (höheren) Autorität charakterisierte, nichts Bestimmtes über den Kreis der rechtlichen Befugnisse. Und dieser Mangel wird nicht etwa ergänzt durch genauere Aussagen über die Stellung des Petrus als Apostels und ersten römischen Bischofs; sondern die hierher gehörigen Äufserungen sind ebenso schwankend wie die anderen. Petrus heifst *Apostolorum primus* [1]; ihm kommt zu diejenige *principalitas apostolatus*, der kein *episcopatus* zu vergleichen ist [2]. Indessen diese Schätzung wird wieder herabgestimmt durch die schon oben berücksichtigte Lehre, dafs jener Apostel 1) als der Repräsentant aller Apostel [3], 2) der ganzen Kirche [4]) anzusehen sei. Den letzteren Gedanken würdigen wir erst dann in seiner Bedeutung, wenn wir erwägen, dafs unser Schriftsteller nirgends Cyprian's Vorstellung [5]) wiederholt, *episcopum in ecclesia, ec-*

1) Sermo LXXVI, § 1, tom. VII, 415. Sermo CCXCV, § 1. Contra Julian. lib. I, cap. IV, § 13. — In qua primum apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronare.

2) de baptismo lib. II, cap. I, § 2, tom. XII, 125 G: Caeterum magis vereri debeo, ne in Petrum contumeliosus existem (im Vergleiche mit Cyprianus episcopus). Quis enim nescit illum Apostolatus principatum cuilibet episcopatui praeferendum?

3) S. S. 286—288. Tractat. CXIX in evang. Joann. cap. XIX, § 4, tom. IV, 1058.

4) S. S. 287, Anm. 3. Tractat. L in Evangelium Joannis § 12, tom. IV, 838 C. D: Nam si in Petro non esset ecclesiae sacramentum, non ei diceret Dominus, Tibi dabo claves regni caelorum etc. — — si hoc ergo in Ecclesia fit, Petrus quando claves accepit, Ecclesiam sanctam significat. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche u. s. w. (Giefsen 1883), S. 106, Anm. 48. Die andere daselbst citierte Stelle de catechizandis rudibus c. 31 beruht auf Irrtum.

5) S. die excerpierten Stellen bei Rothe, Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, Bd. 1, S. 648. 649. In dem Satze quando Ecclesia in episcopis et clero et in omnibus stantibus sit constituta etc. bedeutet ecclesia „die Einzelgemeinde", nicht die

clesiam (Kirche) *esse in episcopo.* Nicht in Betracht des apostolischen Amtes, mit welchem Petrus an und für sich investiert worden war [1]), sondern um des persönlichen Glaubens und Bekennens (Matth. 16, 18), um seines der Heiligung sich widmenden Lebens willen empfing er die Gewalt, welche z. B. *Sermo* CCXCV, § 2 beschrieben wird, — die, welche die Gewalt der Kirche ist. Die *claves coelorum* wurden ihm nicht zuteil als einem privilegierten einzelnen Apostel, sondern als dem, welcher *ipsius universitatis et unitatis ecclesiae figura* war [2]). Und diese *universitas*, die *tota ecclesia* besteht nicht in erster Linie in den zur Einheit zusammengefafsten Bischöfen als autoritativen Amtsträgern [3]) — freilich die *unitas pastorum* ist in Petrus dargestellt, aber nur der *bonorum* [4]) — sondern in der Gesamtheit der (gläubigen) „Christen" [5]), also auch der Laien. Bemerken wir überdies schon hier, dafs der *primus Apostolorum* ausdrücklich als die *figura*

Kirche. Otto Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Eine kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Untersuchung (Göttingen 1885), S. 91 f. und die gute Erörterung S. 153 f.

1) Sermo CCXXXII, § 3, tom. VII, 981.

2) Ebenso de agone Christiano cap. XXX, § 32, tom. XI, 650 G: Non sine causa inter omnes apostolos hujus ecclesiae catholicae personam sustinet Petrus: huic enim ecclesiae claves regni caelorum datae sunt, cum Petro datae sunt. Et cum ei dicitur, ad omnes dicitur Amas me? — Pasce oves meas. Debet ergo ecclesia catholica correctis et pietate firmatis filiis libenter ignoscere, cum ipsi Petro personam ejus gestanti — — — videamus veniam esse concessam. — Enarrat. in Ps. CVIII, § 1, tom. VI, 545 A. — Wer erinnert sich hier nicht an die Stelle des den Schmalkaldischen Artikeln beigefügten tractatus de potestate et primatu Papae p. 345, § 24—27?

3) Des sacramentum ordinis wird in keiner der hierher gehörigen Stellen gedacht. Ein Beweis für die Richtigkeit des § 11, S. 282 Erörterten.

4) Sermo CXLVII, § 2, tom. VII, 702 D: In uno Petro figurabatur unitas omnium pastorum, sed bonorum, qui sciunt oves Christi pascere Christo, non sibi. Cf. Sermo XLVI, cap. XIII, § 30, tom. VII, 240 D. E. Vgl. oben S. 249. 250.

5) S. 287. Sermo CCXXXIII, cap. III, § 3, tom. VII, 981 G. Fides meruit audire etc. Tract. CXIX in Evang. Joann. § 4 — quia unitas est in omnibus etc. S. S. 305, Anm. 2.

auch der Schwachen in der Art von Augustin vorgestellt wird, wie unten § 24 erörtert werden soll: so wird wohl deutlich, in welchem Grade durch diese Vergleiche der Petrinische, der römische Primat der autoritativen Macht, des Ranges ermäßsigt wird.

19. Derselbe ist nicht eine selbständige Größe, sondern erscheint (wie bei Cyprian [1])) als Mittel zum Zweck, die Einheit der Kirche zu repräsentieren. Das ist der allgemein ausgesprochene theoretische Gedanke. In welcher Weite aber, innerhalb welcher Schranken diese Repräsentation vorzustellen sei, darüber schweigt der Autor. In der Stelle *Sermo* XLVI, cap. XIII, § 30 [2]) wird freilich (wie auch in so vielen anderen) an des Herrn Wort „Weide meine Schafe" erinnert, aber hier wie anderswo in erheblich anderer Art, als dasselbe von den hierarchischen Päpsten erklärt worden ist. Nicht des autoritativen Kirchenregiments gedenkt dieselbe, sondern der pastoralen seelsorgerischen Leitung der Herde Christi; von der *bonitas pastorum* ist in dem ganzen Paragraphen die Rede. „Überhaupt, wenn die Schafe gut sind, sind auch die Hirten gut; denn aus den guten Schafen gehen die guten Hirten hervor." „Alle guten Hirten sind in einem, sind eins." Indem jene weiden, weidet dieser, da in jenen sein Wort, in jenen seine Liebe ist. In Betracht der Liebe des Petrus wird ihm von dem Herrn das Amt (des Weidens) übertragen. Damals als das geschah, hatte er, der früher erklärt: Ich werde weiden meine Schafe, einen gefunden, welchem er befehlen konnte, weide du meine Schafe. Jetzt aber lebt dieser Petrus nicht mehr, — er ist aufgenommen in die Schar der Märtyrer. Deshalb kann man vielleicht das Wort Jesu: Ich werde weiden meine Schafe, auf diese unsere Gegenwart beziehen und sich trösten in dem Gedanken, falls etwa keine guten Hirten vorhanden sein sollten, würde der Herr selbst die Schafe weiden.

---

1) Vgl. Otto Ritschl a. a. O. S. 92—95.

2) Op. tom. VII, 240 E—G: Hic unus praedicatur, quia unitas commendatur. Ep. LIII, § 2, tom. II, 160 B. Sermo XLVI, cap. XII, § 30, l. l. 240 E immo et in ipso Petro unitatem commendavit.

Das ist wahrlich nicht Beschreibung der hierarchischen Autorität, der Macht des Petrinischen (römischen) Primats. Aber auch sonst ist über diese, — über den Umfang der Jurisdiktion bei Augustin nichts zu lesen. Die darauf bezüglichen, die Fragen nach der rechtlichen Kompetenz des römischen Bischofs im Verhältuis zu den übrigen interessieren ihn gar nicht. Ein starkes persönliches Gefühl für Wahrung der Selbständigkeit seines Bistums dem römischen gegenüber offenbart sich nirgends [1]). Ebenso wenig finde ich irgendwo in seinen Schriften einen Beweis dafür, dafs er die gemeinsamen bischöflichen Rechte gegenüber den römischen Ansprüchen in besonderer Weise [2]) zu verteidigen beflissen gewesen wäre. Der berühmte Apiariusfall [3]) hätte ihm dazu Gelegenheit geben können. Freilich ist auch Augustin auf der Generalsynode zu Karthago am 25. Mai 419 anwesend gewesen und hat sich an der daselbst beschlossenen Remonstration beteiligt; indessen das war unter den damaligen Umständen nicht wohl anders möglich. Wie er aber als Synodale sich geäufsert, darüber ist nur wenig [4]) überliefert. Und selbständig aus eigenem

1) Die schon oben S. 296 berücksichtigte Ep. CCIX ad Caelestinum Op. tom. II, 1011sq. (nur in der vatikanischen Handschrift überliefert s. die Note 6 der Benediktiner p. 1014) redet eine pietätsvolle Sprache § 8: Exsistunt exempla, ipsa Sede apostolica judicante vel aliorum judicata firmante quosdam pro culpis quibusdam nec episcopali spoliatos honore nec relictos omnimodis impunitos etc. § 9: Non sinas ista fieri, obsecro te per Christi sanguinem, per apostoli Petri memoriam, qui Christianorum praepositos populorum monuit, ne violenter dominentur in fratres.

2) In dem Fragm. ep. ad Classicianum Op. tom. II, 1145 B heifst es vielmehr Ego propter eos, qui pro peccato unius animae totam domum ejus id est plurimas animas anathemate ligant — — adjuvante Domino et in concilio nostro agere cupio, et si opus fuerit, ad Sedem apostolicam scribere, ut in his causis quid sequi debeamus, concordi omnium auctoritate constituatur atque firmetur.

3) S. darüber Gerh. Joan. Vossius Historia de controversiis; quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt Tract. theol. tom. V, 579. Hefele, Konziliengeschichte (zweite Aufl.), Bd. II, S. 120f. 133f.

4) Ebend. Bd. II, S. 124 unten. Langen, Geschichte der römischen Kirche bis auf Leo I., S. 773.

Antriebe hat er sich nirgends litterarisch über die Angelegenheit ausgesprochen. Ich glaube daraus schliefsen zu dürfen, dafs er derselben eine erhebliche Aufmerksamkeit nicht gewidmet habe [1]).

Um so mehr beschäftigen ihn Gedanken über die Grundlagen der Geltung des traditionellen dogmatischen Dogmas, somit auch über die Bedeutung des römischen Episkopats, als des autoritativen Bürgen der kirchlichen Lehrtradition. — Diese zu erforschen, ihr Verständnis auszumitteln soll das weitere (II) Thema dieser Studie sein.

20. Es ist überflüfsig, durch eine besondere Untersuchung festzustellen, ob von unserem Schriftsteller die römische Kirche (speziell der römische Episkopat, der römische Bischof) als eine wichtige Trägerin der kirchlichen Lehrtradition anerkannt worden. Als echter Sohn der damaligen katholischen Kirche, als Gegner der Donatisten mufste er diese Anerkennung äufsern. Das ist freilich ein Schlufs, aber nicht ein lediglich logischer (welcher auf geschichtlichem Gebiete niemals unbedingt zwingende Kraft hat), sondern, so zu sagen, ein historischer, ein Schlufs, dessen Berechtigung durch alle im Folgenden zu erörternden Stellen bekräftigt wird. Nicht das kann die Frage sein, ob, sondern in welchem Grade er sich zu der römischen Autorität bekannt habe, ob sie ihm hinsichtlich der Lehre eine unbedingte gewesen oder aber nicht.

In dieser Beziehung kommt vor allem die Stellung der Nordafrikaner, des Augustin insbesondere während des Pelagianischen Streites in Betracht.

Der letztere hatte die bereits oben S. 292 erwähnte *epistola familiaris* mitunterzeichnet, welche darauf ausging, den römischen Innocenz I. zur Billigung des Lehrbegriffes der (von Augustin dogmatisch geleiteten) nordafrikanischen Kirche zu bewegen. Man erkennt deutlich, wie wichtig den Konzipienten dieselbe in Betracht der hohen kirchlichen

1) Gegen Langen a. a. O. S. 798. 799. Inwieweit Augustin an der Abfassung des Synodalschreibens der neuen Synode zu Karthago (424?) Mansi, Acta Concil., tom. IV, 515 beteiligt gewesen, ist nicht auszumitteln.

Stellung des dortigen Bischofs sei; aber auch ein anderes, die Spuren der Sorge, es möchte derselbe durch die Accommodation der Pelagianer an den „kirchlichen" Sprachgebrauch sich täuschen lassen, die Methode der Umdeutung der üblichen Kategorieen nicht verstehen. Um den hohen Leser dazu zu befähigen, wird ihm in höflicher Weise eine Instruktion erteilt, ein Exemplar des Buches *de natura* [1]), welches Pelagius verfafst haben soll, beigelegt, in welchem die bedenklich klingenden Stellen notiert sind. Die Briefsteller beabsichtigen, den Adressaten zu bestimmen, gegen die Urheber der in Nordafrika verurteilten Lehre einzuschreiten, sie setzen dieser gegenüber „die (apostolische und) kirchliche Wahrheit" [2]) auseinander in der Sprache des Überzeugtseins, aber nicht in der Erwartung, dafs diese Lehre von ihm zu bekräftigen wäre, damit sie als kirchliche gelte. Wohl aber soll er „prüfen" (§ 19 *hoc a te probari volumus etc.* Das zu Anfang eben dieses Paragraphen vorkommende *„judicabit"* bezieht sich auf den Prozefs des Pelagius). Diese Äufserungen [3]) können die Interpretation leicht in die Irre führen. — Die Verfasser

---

1) Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Bd. IV, S. 557, Anm. z. N. VI.

2) Ep. CLXXVII, § 3: Et cum inventus fuerit (Pelagius) hanc dicere (gratiam), quam docet ecclesiastica et apostolica veritas, tunc — — absolvendus est. § 6. 7. 8: De hac gratia quaestio vertebatur etc. — Hanc aposolica doctrina gratiam non immerito isto nomine appellat etc. § 9: Cum itaque de hac gratia fidelibus catholicisque notissima etc.

3) L. l. § 19: Dabit sane nobis veniam suavitas mitissima cordis tui, quod prolixiorem epistolam fortassis quam velles tuae misimus sanctitati. Non enim rivulum nostrum tuo largo fonti augendo refundimus; sed in hac non tamen parva tentatione temporis (unde nos liberet, cui dicimus Ne nos inferas in tentationem), utrum etiam noster licet exiguus ex eodem, quo etiam tuus abundans emanet capite fluentorum, hoc a te probari volumus tuisque rescriptis de communi participatione gratiae consolari. — In der Ep. CLXXV, § 4 (geschrieben von den in Karthago versammelten Bischöfen) wird die durch die Erklärung der Infallibilisten berühmt gewordene Stelle Luk. 22, 32 angeführt, aber gar nicht in dem bezeichneten Interesse verwendet.

verwahren sich gegen die Vorstellung, als ob sie durch ihre Darstellung der Gnadenlehre, welche sie einem geringen „Bächlein“ vergleichen, „die Quelle“ in Rom zu verstärken beabsichtigten, während jenes doch aus dieser abgeleitet sei. D. h. sie bekennen, mit dem Christentume die Tradition aus Rom erhalten zu haben. Hieraus scheint das Recht der Forderung zu folgen, dafs die Echtheit der (jetzigen) nordafrikanischen Tradition an der römischen erprobt werde.

Indessen diese wird in den folgenden Sätzen gerade abgewiesen: hier nennen die Verfasser die römische und die nordafrikanische beide „Bäche“, die römische einen „weiteren“, „überströmenden“, die nordafrikanische allerdings nicht zum zweitenmal „einen geringfügigen Bach“; aber das Bild wird auch hier in seiner Geltung vorausgesetzt. Denn beide unterscheidet unsere Epistel von der gemeinsamen Urquelle. Die Bitte, welche sie am Schlusse ausspricht, ist die, Innocenz I. wolle „prüfen“ (darüber richten), ob die nordafrikanische Tradition aus der letztgenannten ebenso abgeleitet sei wie die römische. Das *idem caput* ist die apostolische Urtradition. Folglich scheinen die nordafrikanische und die römische der Voraussetzung der Briefsteller gemäfs gleicherweise aus jener herstammend gleichen Wertes zu sein. Das ist auch wirklich der eine Gedanke. Aber der andere wird in den Schlufsworten der überwiegende, dafs der römische Bischof an der römischen (da sie — wie ans dem vorhin gebrauchten Bilde sich ergiebt — die reichere sei) die nordafrikanische zu messen vermöge, um die Frage zu entscheiden, ob beide zusammenstimmen. Wenn ihm aber dies Recht eingeräumt wird, so auch indirekt, wie es scheint, das andere, die Echtheit der in Nordafrika überlieferten Lehre an der römischen abzuschätzen. Denn wenn diese die vollere genannt wird: so ist, wie man gesagt hat, die begehrte Prüfung der (vorausgesetzten) Übereinstimmung der einen mit der anderen doch nur dadurch zu leisten, dafs über die Echtheit der nordafrikanischen Tradition nach dem Mafsstabe der römischen Musterkirche geurteilt wird. Die Überzeugung der Briefsteller ist doch die — so könnte man meinen den Gedanken-

prozeſs rekonstruieren zu können —, ihre Überlieferung sei von den Aposteln abzuleiten, ebenso die römische. Nun aber wird der Papst ersucht, in der Art sich zu erklären, wie angegeben worden. Gesetzt der Konsensus beider würde von ihm verneint: so würde man also nunmehr der anders lautenden römischen zu folgen haben. — Indessen das kann keineswegs der Sinn der schwierigen Schluſssätze sein. Denn was ich oben (subjektive) Überzeugung genannt habe, war vielmehr die unerschütterliche Überzeugung der Verfasser, nämlich, daſs ihre Kirche die echte apostolische Lehrüberlieferung habe, — wie der ganze Inhalt ihrer Epistel bis § 18 Ende zeigt. Verhielte es sich nicht wirklich so, so hätte die Frage dahin formuliert werden müssen, wie weit die nordafrikanische Tradition mit der apostolischen stimme, deren lautere Erkenntnisquelle in Rom sei. Dieselbe lautet aber vielmehr so, wie wir sie in dem Text lesen. Der römischen Kirche wird nur ein relativer Vorzug zugestanden: sie hat eine reichere Lehre, aber darum nicht eine wahrere. Die Petenten wollen keineswegs die wahre erst von Innocenz erfragen und erfahren, sondern ihre ganze Epistel zeigt, daſs sie sich im Besitze wissen. Nur darauf kommt es ihnen an, daſs alle anderen Kirchen, vornehmlich die römische (von der sie, wie bemerkt worden, das Christentum empfangen haben), in jetziger Zeit die Übereinstimmung ausdrücklich deklarieren. — Indessen obwohl diese Erklärung meines Erachtens die richtige ist, so doch nicht die allseitige [1]). Die Auffassung, welche ich anfangs als eine mögliche hinstellte, dann aber durch wichtige Gründe bewogen einschränkte, soll damit keineswegs als eine völlig verfehlte bezeichnet werden. Sie wird sogar dem Wortlaute in untergeordneter Weise gerechter als die zweite. Diese ist nur weniger einseitig als die erste; sie deckt die wirklichen Gedanken der Briefsteller auf. Diese aber sind in den sprachlichen Wendungen ausgedrückt und zugleich verhüllt, — in Ausdrücken, welche nicht ohne Absicht miſsverständlich sind. Wenn im An-

1) Langen a. a. O. S. 732 (vgl. S. 726. 728).

fange des § 19 „Quelle“ genannt wird, was hätte Flufs oder Bach genannt werden müssen: so ist das schwerlich eine aus der stilistischen Unbeholfenheit oder Sorglosigkeit zu erklärende Inkonzinnität. Wir sehen darin vielmehr die Spuren des Interesses, welches die Nordafrikaner unter den obwaltenden Umständen *(„sed in hac non tamen parva tentatione temporis“)* hatten, durch eine hyperbolische Phrase den römischen Bischof zu einer beifälligen Äufserung zu veranlassen.

21. Diese erfolgte inhaltlich nach Wunsch, formell aber vielleicht anders, als Augustin erwartet hatte. Innocenz I. [1]) nahm bekanntlich die Miene an, als ob die dogmatischen Erklärungen der Nordafrikaner erst durch seine Autorität zu bestätigen seien. Unser Autor aber sah in dessen Antworten nur Bekenntnisse, wie sie dem damaligen Inhaber des apostolischen Stuhles, wenn er anders dafür gelten wollte, geziemten [2]). Sie werden als Bezeugungen der an und für sich schon feststehenden Lehre [3]), nicht als nunmehr erst erfolgte Definitionen der letzteren beurteilt. Dagegen spricht nicht, dafs in der in Rede stehenden Epistel [4]) bemerkt wird, wenn jemand fortan anders lehre: so würde er die Autorität des apostolischen Stuhles [5]) verletzen. Denn will man nicht zugestehen, dafs dieselbe sich in Widerspruch mit sich selbst verwickele, so bleibt nur übrig, diese Äufserung aus der Absicht herzuleiten, „die Feinde des Glaubens“ einzuschüchtern, nicht aber vorauszusetzen, die Mei-

---

1) S. Jaffé, Regesta Romanorum pontificum, Ed. II, N. 321. 323. 324.

2) Ep. CLXXXVI, § 2 Ende, tom. II, 865: Ad omnia nobis rescripsit, eo modo, quo fas erat atque oportebat apostolicae sedis antistitem.

3) Contra Julian. lib. I, cap. IV, § 13, tom. XIII, 623 C: Quid enim potuit ille vir sanctus Africanis respondere conciliis, nisi quod antiquitus apostolica sedes et Romana cum caeteris tenet perseveranter Ecclesia?

4) Ep. CLXXXVI.

5) Ib. § 28, tom. II, 876 C: Et contra Sedis apostolicae auctoritatem etc. Es ist der ganze § 28 und § 27 im Zusammenhange zu lesen und zu erwägen.

nung sei, die Kirchenlehre sei nun erst sanktioniert. Das ist so wenig der Fall, daſs unser Schriftsteller in derselben Urkunde sich sogar über alle irdische selbst apostolische Autorität auf „den Lehrer und Herrn der Apostel“ [1]) beruft, nicht aber erwartet, daſs dieser in der Gegenwart auf eine wunderbare Weise seine Lehre offenbaren werde, sondern die in dem historischen Evangelium Johannis verurkundete Aussage selbst auslegt, ohne der Beihilfe des apostolischen Stuhles zu bedürfen. —

Wenn in dem schon S. 300 berücksichtigten Schreiben die römische Kirche als Musterkirche der rechten Lehre wenn nicht genannt wird, so doch vorausgesetzt zu werden scheint: so ist zu erwägen, daſs das nicht geschieht in Betracht der anerkannten autoritativen Gewalt, sondern daſs die Motive dieser hyperbolischen Würdigung dieselben sind, welche wir soeben inbezug auf *Ep.* CLXXXVI dargelegt haben. Daſs in Rom wirklich die Doktrin vertreten werde, welche Augustin in Erfahrung gebracht hat, konnte gar nicht anders von einer *ecclesia* erwartet werden, in welcher dereinst Paulus das Evangelium von der Gnade verkündigt hat. Die Übereinstimmung jener mit diesem gilt als das Kriterium, an welchem die echte Kirchlichkeit Roms abzuschätzen ist. Darum weil durch des Adressaten Schreiben bezeugt worden, daſs auch jetzt daselbst jenes Apostels Lehre, die nach Augustin's Urteil wahre Lehre verkündigt wird, ist das freudige Vertrauen zu dieser Kirche wiedergekehrt [2]).

22. Einer abermaligen Erwägung — trotz der bereits vorhandenen darauf bezüglichen tüchtigen Arbeiten [3]) —

---

1) Ib. § 29. Si autem cedunt Sedi apostolicae vel potius ipsi magistro et Domino Apostolorum, qui dicit, non habituros vitam in se ipsis, nisi manducaverint carnem filii hominis (Joan. cap. VI) et biberint sanguinem etc.

2) Ep. CXCI ad Sixtum presbyterum, § 1, tom. II, 924 B: Quid enim gratius legi vel audiri potest, quam gratiae Dei tam pura defensio adversus inimicos ex ore ejus, qui eorumdem inimicorum magni momenti patronus ante jactabatur? — S. oben § 17, S. 297.

3) Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien,

scheint mir unseres Schriftstellers Verhalten in dem Zosimus-Fall zu bedürfen, da Langen's [1]) Urteil zu einer Prüfung verpflichtet. Ich beschränke meine Aufgabe und deren Lösung, ohne genötigt zu sein, mich zu entschuldigen; vielmehr fühle ich mich versucht, mich dieserhalb zu rühmen. Denn die so oft den Lesern dargebotenen Wiederholungen dessen, was andere schon ebenso gut gesagt haben, sind nicht Hebel des Fortschreitens, sondern meines Erachtens eher Hemmungen zu nennen. — Ich will hier ja nicht die ganze Geschichte des erwähnten Bischofs unter Verwendung aller Quellen, sondern lediglich Augustin's [2]) Mitteilungen und apologetische Darlegungen analysieren, nicht um zu untersuchen, ob die ersteren glaubwürdig, die zweiten haltbar seien, sondern unter völligem Absehen von allem diesen auszumitteln versuchen, wie jener über die Lehrautorität des Zosimus in dieser Angelegenheit gedacht habe.

Von Cölestius — so bemerkt unser Verfasser — war in Rom ein *libellus* herausgegeben [3]), welcher im Verhältnis zu seinen früheren Aufstellungen in Karthago von einem Fortschritt zu zeugen schien. Schon hier hatte er freilich den Vollzug der Taufe der Kinder nicht beanstandet, aber das Recht der auf diesen Usus basierten Lehre abgelehnt [4]), dafs dieses Sakrament darum zu erteilen sei, weil sie mit der von Adam stammenden Sünde behaftet seien. Dort hingegen war die Taufe der Kinder positiv verlangt [5]), damit sie nach Christi Aussage des Himmelreichs teilhaftig werden könnten, ja sogar gegen die Formel „zur Vergebung

---

Bd. IV, S. 629. 642f. 661f. und die daselbst citierten Autoren, vornehmlich Garnier, Marii Mercatoris Opera (Paris 1673), tom. I, 13. Cornel. Jansenius, Augustinus; tomus primus (Lovanii 1640), p. 47. Hefele, Konziliengeschichte (2. Aufl.), Bd. II, S. 114.

1) Geschichte der römischen Kirche u. s. w., S. 748. 753. 860.

2) In dem lib. de peccato originali cap. V, § 5 bis cap. VIII und contra duas epistolas Pelag. lib. II, cap. III, § 5f. Ep. XCX ad Optatum tom. II, 912; Ep. CCXV ad Valentinum, § 2, tom. II, 1033 contra Julian., lib. I, cap. IV, § 13, tom. XIII, 623 B. C.

3) De peccato original. cap. V, § 5.

4) Vgl. oben Studie I, S. 18.

5) L. l. Op. tom. XIII, 318.

der Sünden" nichts eingewandt unter der Bedingung, daſs der Gedanke an die Erbsünde nicht damit verknüpft werde [1]). Selbst die Thesis, daſs der Mensch *sine ullo vitio peccati originalis* geboren werde, hatte er in dem *libellus* nicht ausdrücklich verteidigt [2]), sondern eingestanden, daſs er über diesen Punkt eine feste Ansicht nicht habe, unter Anerkennung seiner Fallibilität inbezug auf diese und andere Kontroversen der Autorität des römischen Stuhles sich unterstellt [3]).

Von Zosimus war jener *libellus* einmal *„catholicus"* genannt [4]), — ein Name, welcher bei nicht wenigen Anstoſs erregt hatte. Augustin bemüht sich, denselben zu heben. Cölestius — meint er — hat sich allerdings als einen guten Katholiken bewährt [5]). Denn katholisch ist es gerade, wenn man über irgendeinen Glaubenspunkt anders zu denken geneigt ist, als die Wahrheit fordert, diese seine Gedanken nicht eigensinnig abzuschlieſsen, sondern nur zweifelnd unter Vorbehalt besserer Belehrung zu äuſsern, wenn diese aber erfolgt ist, jene aufzugeben. Schreibt doch der Apostel die

---

1) Ib. cap. VI, § 6.

2) Contra duas epistol. Pelag. lib. II, cap. III, § 5, Op. tom. XIII, 538.

3) De peccato origin. cap. VI, § 7. — Quia superius in eodem libello suo de hujusmodi quaestionibus locuturus ante praedixerat: „Si forte ut hominibus quispiam ignorantiae error obrepsit, vestra sententia corrigatur." S. S. 315, Anm. 5.

4) Contra duas epist. Pelag. lib. II, cap. III, § 5, tom. XIII, 538. 539: Et propterea libellus ejus „catholicus" dictus est etc. Quod ab illa (sede apostolica) dictum erat, eum libellum esse, „catholicum". Der Ausdruck ist in der Ep. Zosimi Jaffé ed. II, N. 329. Op. tom. XVII, 2709. Walch a. a. O. Bd. IV, S. 632, Anm. 2 zu N. III nicht gebraucht.

5) Contra duas epist. Pelag. lib. II, cap. III, § 5, Op. tom. XIII, 538 E: Et propterea libellus ejus catholicus dictus est, quia et hoc catholicae mentis est, si qua forte aliter sapit quam veritas exigit, non ea certissime definire, sed detecta ac demonstrata respuere. Non enim haereticis, sed catholicis Apostolus loquebatur, ubi ait: „Quotquot ergo perfecti hoc sapiamus et si quid aliter sapit, id quoque Deus vobis revelabit." — Cf. de baptismo lib. IV, cap. XVI, § 23, tom. XII, 175.

Mahnung Phil. 3, 15 nicht an Häretiker, sondern an Katholiken [1]. — Durchaus nach Mafsgabe derselben ist man damals in Rom verfahren. Zosimus liefs dem Cölestius Zeit, sich zu unterrichten; unterrichtete ihn selbst. In eben den Tagen, in welchen aus Nordafrika die Antwort auf des Papstes Erklärung erwartet wurde [2], verhandelte er mit dem Verklagten über zwei Punkte: 1) er solle die von Paulinus von Mailand excerpierten, auf der Synode zu Karthago ihm vorgelegten Sätze nunmehr verurteilen; 2) den in dieser Angelegenheit von Innocenz I. an die Nordafrikaner geschriebenen Briefen ausdrücklich beistimmen [3]. Die erstere Forderung wies er ab [4]; die zweite zu erfüllen, war er nicht allein bereit, sondern erklärte sogar, er wolle alles das verdammen, was der römische Stuhl verdammen werde [5]. — Damit hatte sich also Cölestius gefesselt [6]. Was unter den Umständen zu erreichen war, hatte Zosimus in seiner Weisheit durch das zweckmäfsige Temporisieren wirklich erreicht: jener hatte sich ausdrücklich dazu verpflichten müssen, sich belehren zu lassen [7].

---

1) S. S. 314, Anm. 5.

2) De peccato orig. cap. VIII, § 8, contra duas epistol. Pelag. lib. II, cap. III, § 5.

3) Contra duas epist. Pelag. lib. II, cap. III, § 5, tom. XIII, 538 F. G. 539 A; cap. IV, § 6, tom. XIII, 540 A. B. 541 B. De peccato orig. cap. VII, § 8 ut (1) ea, quae illi a diacono Paulino fuerant objecta, damnaret atque (2) ut sedis apostolicae literis — — praeberet assensum etc. — Über des Paulinus von Mailand libellus siehe Walch a. a. O. S. 641, Anm. 1 zu § 37.

4) L. l. At ille noluit quidem objecta diaconi damnare etc.

5) L. l. — Sed beati papae Innocentii literis non est ausus obsistere, immo se omnia, quae sedes illa damnaret, se damnaturum esse promisit. Noch genauere Angaben contra duas epistol. Pelag. cap. III, § 5, tom. XIII, 539 C; cap. IV, § 6 A, 540 B. C. D.

6) Colligatus et vinculo saluberrimo obstrictus. Contra duas epist. Pelag. lib. II, cap. IV, § 6, tom. XIII, 539 unten. De peccato orig. cap. VI, § 7: Maluit eum sensim suis interrogationibus et illius responsionibus colligare etc.

7) De peccato orig. l. l. tom. XIII, 319 B. — Resipiscendi ei locus sub quadam medicinali sententiae lenitate concessus est. Contra duas epistolas Pelagianorum l. l. tom. XIII, 539 D. E.

Dazu ist es nun freilich nicht gekommen, — aber ohne Schuld dieses Papstes, meint der Bischof von Hippo Regius. Das Drängen seiner Kollegen in Nordafrika, ihr schroff abweisendes Benehmen hat dessen Absichten vereitelt.

Als der längst erwartete Brief[1]) derselben von Nordafrika in Rom anlangte, ersah man daraus, dafs jene sich mit dem soeben erzählten Vereinbarungsversuche nicht begnügen wollten[2]). Sie stellten im Gegenteil das Dilemma: entweder solle Zosimus den Cölestius nötigen, dasjenige ausdrücklich zu widerrufen, was von ihm in dem *libellus* unbedingt oder bedingt gelehrt worden, oder aber man würde den dermaligen Inhaber des apostolischen Stuhles, welcher denselben katholisch genannt habe, für einen dem Verklagten Gleichgesinnten, also für einen Altkatholiken erachten. Um diesem in Aussicht gestellten Schicksale zu entgehen, fügte sich Zosimus nunmehr der ersteren Zumutung. Er beschied den Cölestius zum Zweck einer strengeren Prüfung zu sich. Dieser aber anstatt zu gehorchen ergriff die Flucht[3]).

Ist dieserhalb der vielgenannte Papst anzuklagen? — Nein man hat ihn vielmehr um seiner pädagogischen Klugheit willen zu beloben. Er kannte die Zustände in Rom, den bedeutenden Anhang, welchen Cölestius und Pelagius daselbst hatten[4]), — die Empfindlichkeit dieser Leute, welche durch ein schroffes Vorgehen gegen den erstgenannten auf das tiefste verletzt werden mufsten. Er erwog weiter, dafs derselbe, ein Mann überaus lebhaften Geistes, der schon

---

1) Nicht mehr vorhanden. Indessen scheinen sich die Angaben bei Prosper Aq. adversus Collatorem cap. V, § 15. Op. Aug. Bassani 1797, tom. XVII, 2840 E auf diese Ep. zu beziehen.

2) De peccato origin.. cap. VII, § 8, tom. XIII, 319 B. Contra duas epistol. Pelag. lib. II, cap. III, § 5 A, 539 A. — Bericht des Prosper Aquitanicus Op. Aug. etc. Bassani Venet. tom. XVII, 2715.

3) Contra duas epistol. etc. lib. II, cap. III, § 5; cap. IV, § 6, tom. XIII, 540 D. E.

4) L. l. tom. XIII, 538 C: „Quando illa ingenia quamvis nefando errore perversa, non tamen contemptibilia“ etc. 538 E: „In homine acerrimi ingenii, qui profecto si corrigeretur, plurimus profuisset“ etc.

mit einem Fufse auf dem Boden einer schiefen Ebene stand, in den Abgrund der Irrung gestürzt werden könnte [1]), wenn er sofort durch eine allzu scharfe Zensur erschüttert werden würde [2]). Um dieses Unheil zu verhüten, behandelte ihn der verdächtigte Bischof mit jener Milde [3]), der zarten Rücksicht, welche nur den Zweck hatten, ihn zur Besinnung zu bringen, zu bessern; — die also nicht in irgendwelchem Schwanken des dogmatischen Urteils oder gar in positiver Billigung der pelagianischen Irrlehre begründet gewesen sind [4]). Diese dem Zosimus zuzuschreiben, ist durchaus ungerechtfertigt. In der ganzen hierher gehörigen Urkundensammlung findet sich keine einzige Stelle, durch welche man das, was man will, beweisen könnte [5]); auch nicht ein Bericht über eine mündliche [6]) Äufserung dieser Art, welche er gethan haben soll, ist glaubwürdig. Nur das mag man sagen, das zeitweilige Verfahren desselben scheine mit der normalen strengen Disziplin [7]) nicht in Einklang gebracht

1) De peccato orig. cap. VI, § 7. — Ubi eum vidit ferri tanta praesumptione praecipitem, tamquam furentem, donec si posset fieri, resipisceret, maluit eum sensim suis interrogationibus et illius responsionibus colligare quam districta feriendo sententia in illud abruptum, quo jam propendere videbatur, impellere etc.

2) S. Anm. 1.

3) S. Anm. 7.

4) Contra duas epist. etc. lib. II, cap. III, § 5, tom. XIII, 538 C. D: Tot enim et tantis inter Apostolicam sedem et Afros episcopos currentibus et recurrentibus scriptis ecclesiasticis, etiam gestis de hac causa apud illam sedem Caelestio praesente et respondente confectis, quaenam tandem epistola venerandae memoriae papae Zosimi, quae interlocutio reperitur, ubi praeceperit credi oportere, sine ullo vitio peccati originalis hominem nasci? Numquam prorsus hoc dixit, numquam omnino conscripsit etc. 538 E: „Voluntas emendationis, non falsitas dogmatis approbata est.“ Cf. de peccato orig. cap. VII, § 8; cap. VIII, § 9 und S. 318, Anm. 6.

5) S. Anm. 4.

6) S. Anm. 4.

7) Contra duas epist. Pel. l. l. tom. XIII, 539 E: Profecto quidquid interea lenius actum est cum Coelestio, servata dumtaxat antiquissimae et robustissimae fidei firmitate, correctionis fuit clementissima suasio, non approbatio exitiosissima pravitatis. Ib. 538 C:

werden zu können. Aber dies Urteil gründet sich auf den Satz, jene sei unter allen Umständen in durchweg gleicher Weise anzuwenden. Derselbe ist aber kein kanonischer, im Gegenteil ein anfechtbarer [1]. Der mitleidige [2] Papst hat sich in diesem Falle, wie gesagt, von Gedanken der Weisheit, der Rücksicht nehmenden, erwägenden Politik leiten lassen. Er hat als einsichtsvoller Arzt [3] „einen Wahnsinnigen“, welcher so vieles Schlimme verschulden konnte, wenn er gereizt wurde, der so vorteilhaft zu wirken in der Lage war, wenn es gelang, seine Geisteskrankheit zu heilen, durch beschwichtigende Mittel, durch Anwendung der Methode „der Überredung“ [4] wiederherzustellen [5] versucht. Der Glaube in Rom war immer der echte [6]. Aber Glauben und Bekennen schienen allerdings eine Zeit lang auseinanderzugehen [7], bis sie demnächst zur völligen Harmonie ausgeglichen wurden. Daſs dieses wirklich geschehen, dafür legt die *Epistola tractoria* [8] das unzweideutige Zeugnis

Aliquando lenius quam severior postulabat Ecclesiae disciplina. Ib. cap. IV, § 7, tom. XIII, 540 G.

1) Dies Urteil ist mittelbar gefällt in der Erklärung contra duas ep. Pelag. lib. II, cap. III, § 5, tom. XIII, 538.

2) De peccato origin. cap. VI, § 7, tom. XIII, 318 E. F.

3) S. S. 315, Anm. 7.

4) S. S. 317, Anm. 1.

5) Correctionis fuit clementissima suasio, non approbatio exitiosissima pravitatis s. S. 317, Anm. 7.

6) S. S. 317, Anm. 7 und die Fortsetzung der daselbst excerpierten Stelle: Et quod ab eodem sacerdote postea Coelestius et Pelagius repetita autoritate damnati sunt, paululum intermissae, jam necessario proferendae ratio severitatis fuit, non praevaricatio prius cognitae vel nova cognitio veritatis.

7) S. Anm. 6. S. 319, Anm. 1.

8) Jaffé, Regesta Pont. Roman. ed. II, N. 343. Vgl. die bisher unübertroffen gebliebene Erörterung Garniers in Marii Mercatoris, Op. tom. I, p. 19. Walch a. a. O. Bd. IV, S. 647. 656. 659 (von Langen a. a. O. S. 747 gar nicht berücksichtigt). — August. contra duas epist. etc. lib. II, cap. III, § 5 de peccato origin. cap. XXI, § 24, tom. XIII, 327 C. D: Alia quoque ipsius in urbe Roma, ubi diutissime vixerat atque in his fuerat prius sermonibus contentionibusque versatus, cura fidelium fratrum prolata patuerunt, quae literis suis, quas conscripsit per orbem catholicum perferendas papa

ab. — Cölestius hat die römische Kirche nicht „bis zu Ende“ [1]) täuschen können. Die Behauptung der Pelagianer, Zosimus sei (in der *Ep. tractoria)* von seiner eigenen früheren Lehre abgefallen, der *praevaricatio* anzuklagen ist nichtig. Ebenso die Aussage der Verfasser „der beiden Briefe“, die römischen Kleriker hätten lediglich eingeschüchtert und wider die eigene Überzeugung die oben erwähnte, die pelagianische Lehre verdammende Urkunde unterzeichnet, durch diese Unterzeichnung das zurückgenommen [2]), was früher als katholisches Dogma im Sinne des Cölestius von ihnen selbst gelehrt worden.

Aber selbst wenn geschehen, was Gott in Gnaden verhüten möge [3]), wenn damals in „der römischen Kirche“ gelehrt wäre, was dereinst Papst Innocenz verdammt hätte: so würde doch die *„nota praevaricationis“* vielmehr „dem römischen Klerus“ [4]) zuzuerteilen sein — „als dem römischen Bischof Zosimus“ scheint man ergänzen zu müssen.

Die römische Tradition hat sich also ununterbrochen als die wahre bewährt, wenn man nur versteht, die That-

Zosimus exsecranda, sicut legere potestis, adtexuit. Ep. CXC, § 22, tom. II, 922 B; Ep. CCXV, § 2, tom. II, 1033 D.

1) De peccato origin. cap. XXI, § 24, tom. XIII, 327 C. Visus est tamen ad tempus aliquid dicere, quod fidei catholicae conveniret: sed illam sedem usque ad finem fallere non potuit. Ib. cap. VIII, § 9, l. l. 319 C. D: Fefellit enim judicium Palaestinum; propterea ibi videtur esse purgatus. Romanam vero ecclesiam, ubi eum esse notissimum scitis, fallere usque quaque non potuit. — Cornelii Jansenii Augustinus. Tomus primus Lovanii 1640, tom. I, 49 C. Retract. lib. II, cap. L. Posteaquam Pelagiana haeresis cum suis auctoribus ab Episcopis Ecclesiae Romanae prius Innocentio, deinde Zosimo cooperantibus conciliorum Africanorum literis convicta atque damnata est etc.

2) Contra duas epist. etc. lib. II, cap. III, § 5. Contra Julian. lib. VI, cap. XII, § 37. Cornel. Jansenius l. l. 43.

3) Contra duas epist. etc. l. l. tom. XIII, 539 C: Sed si, quod absit, ita tunc fuisset de Coelestio vel Pelagio in Romana ecclesia judicatum, ut illa eorum dogmata, quae in ipsis et cum ipsis Papa Innocentius damnaverat, approbanda et tenenda pronuntiarentur, ex hoc potius esset „praevaricationis“ nota Romanis clericis inurenda etc. Ib. cap. IV, § 8, l. l. 541 C. D. — Walch a. a. O. IV, 644.

4) S. Anm. 3.

sachen, Handlungen und deren Motive in jener kritischen Episode richtig zu würdigen.

In diesem Satze glaube ich das Resultat der Beweisführung Augustin's in seinem Sinne zusammenfassen zu können.

23. Das, was zunächst in die Augen fällt, ist die erhebliche Differenz zwischen dem Urteil Augustin's und dem der nordafrikanischen Bischöfe [1]) über die Haltung des römischen Episkopats (in jener Zeit). Die letzteren sind augenscheinlich auf dem Punkte, an Zosimus irre zu werden oder schon irre geworden: sie schreiben ihm vor, wie er zu handeln habe, wenn sie ihn für katholisch halten sollten. Ihr Auftreten ist schroff und rücksichtslos gewesen. Augustin dagegen hat — ohne sich über das Verfahren der nordafrikanischen Kollegen tadelnd zu äufsern — nichtsdestoweniger die Purifikation des von ihnen verklagten (bereits mit Tode abgegangenen) Bischofs angestrebt: er scheint ihm sogar im Unterschiede von „den römischen Klerikern" eine gewisse eximierte Stellung vorbehalten zu wollen. Ja an jener einzelnen Stelle, welche S. 319 mitgeteilt ist, soll das vielleicht wirklich geschehen. Zwar hat man zu beachten, dafs er daselbst gegenüber den römischen Klerikern, welche er nennt, den römischen Bischof nicht nennt; aber das *potius* ist doch kaum anders zu verstehen als durch Annahme der von mir oben vorgeschlagenen Ergänzung. Gleichwohl würde man in die Irre gehen, wollte man diese Einzelheit als eine prinzipale Lehre beurteilen und aus derselben logische Konsequenzen ziehen. Denn das in Rede stehende Schriftstück ist nichts weniger als eine dogmatische Erörterung über die Lehrautorität der römischen Kirche, sondern eine durch und durch tendenziöse, zu einem ganz bestimmten Zweck abgefafste Apologie. Pelagius und Cölestius hatten sich mit grofsem Geschick, mit nicht unerheblichem Erfolge auf den römischen Stuhl, auf die

1) Indem Augustin sich in den bezüglichen Stellen durchweg des Ausdruckes Afri bedient, bezeugt er meines Erachtens seine Nichtbeteiligung an den erwähnten Schritten. Die numidischen Bischöfe scheinen sich passiv verhalten zu haben.

Genehmigung ihrer Lehre durch Zosimus berufen, ja sich mit auffälliger Ostentation als Römlinge, nahezu als Infallibilisten gezeigt. Darum und in Betracht der vulgär-katholischen Verehrung vor der *sedes apostolica* galt es, das Recht dieser Berufung zu bestreiten, den nachhaltigen Eindruck, welche diese auf viele „Katholiken" gemacht hatte, zu verwischen oder doch abzuschwächen. Das konnte nicht anders bewirkt werden als durch den Nachweis, dafs die Thatsachen und die bezüglichen Urkunden von den beiden „Häretikern" und ihren Anhängern „entstellt worden". Dafs das geschehen sei, stand unserem Autor von vornherein fest, ehe er die Feder ergriff. Statt einer kritischen Untersuchung im Interesse der historischen Wahrheit schrieb er, wie gesagt, eine „Verteidigung", — die freilich in untergeordneter Weise Entstellungen aufdeckt, — die aber im ganzen eine viel bedenklichere Entstellung geworden ist als die den Pelagianern [1]) vorgeworfene. Vor allem die einmal beschlossene Reinigung des viel genannten römischen Bischofs mufste geleistet werden. Unter den Umständen ward sie unvermeidlich eine Verherrlichung desselben, eine einseitige Übertreibung der Bedeutung der römischen Autorität, welche nicht ganz im Einklang stand mit der allgemeinen Grundansicht Augustin's.

Allerdings war, wie es scheint, noch eine andere Methode anwendbar, den Erfolg der Agitationen der Pelagianer zu vereiteln. Man konnte das römische Bistum als das anerkennen, was dasselbe damals in Wahrheit war, als deren Schutzmacht, aber nur um es desto verächtlicher zu behandeln, d. h. die zeitweilige Gutheifsung ihrer Lehre in Rom als ein für die Beurteilung des kirchlichen Wertes derselben gleichgültiges Ereignis betrachten, — den Bischof Zosimus dem Verdachte der Häresie preisgeben. Sie ist

---

1) Die Nordafrikaner und die späteren Pelagianer stimmten in dem Urteile überein, dafs in der römischen Kirche die Lehre nicht eine beständige gewesen. Zwei gegnerische Parteien gaben ein zusammenstimmendes Zeugnis ab. Das war eine bedenklich gravierende Anklage, deren Recht schlechterdings entgründet werden sollte, — aber freilich nicht konnte.

wirklich von den nordafrikanischen Bischöfen erwählt. Aber in diesem Falle war das Zugeständnis unvermeidlich, dafs der Konsensus der Lehrtradition nicht in allen Episkopaten nachweisbar sei. Ja in dem angesehensten unter allen ergab sich wenigstens zeitweilig ein erheblicher Dissensus. Dagegen Augustin verfolgte jenen anderen Weg, und der war in Betracht der damaligen Konjunkturen der weniger gefährliche, — ja nachdem Zosimus unter dem Drucke der von den Augustinern geleiteten römischen Staatsgewalt nachgegeben hatte [1]), — für einen Katholiken damals der einzig mögliche. Aber notwendig mufste er sich auf demselben verirren, d. h. dazu verführt werden, unbequeme Thatsachen zurechtzulegen, — in Hyperbeln sich zu ergehen. Das so entstandene Schriftstück kann uns demnach nicht als primäre Quelle dienen, aus welcher unseres Autors Lehrbegriff über die römische Autorität zu schöpfen wäre. Und doch lesen wir selbst in diesem jene charakteristische Äufserung, welche sein besseres Wissen verraten hat. Die emphatische Erklärung, dafs Cölestius den römischen Stuhl „nicht bis zu Ende“ [2]) hat täuschen können, scheint nahezu in dem Tone des Triumphs gegeben zu werden, ist aber doch das Zugeständnis, dafs derselbe zeitweilig getäuscht worden. — Ist aber das wirklich geschehen, wozu dann die panegyrischen Reden über die (vermeintliche) pädagogische Weisheit des so hart verklagten Kirchenfürsten? —

24. Es erübrigt noch, die Stelle zu erörtern, welche mit dem Worte „*Roma locuta est*“ so häufig von infallibilistischen Katholiken citiert wird. Dieselbe ist freilich im Gegensatz zu diesen von Langen [3]) verhältnismäfsig richtig zu interpretieren versucht, aber dieser Versuch doch meines Erachtens nicht ein (positiv) genügender zu nennen.

---

1) Die libri de gratia Christi et de peccato originali, contra duas epistolas Pelagianorum sind nach dem Erlafs der epistola tractoria des Zosimus abgefafst. Retract. lib. II, cap. L, cap. LXI.

2) S. oben S. 319, Anm. 1.

3) A. a. O. S. 865. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen (Stuttgart 1872), Bd. XI, S. 194.

Zuvörderst sei daran erinnert, dafs die erwähnte Phrase so, wie sie lautet, sich nirgends bei unserem Kirchenvater findet. Sie kann also nur die kurze Definition des Sinnes einer Stelle sein, welche dem Citierenden vorschwebt. Und diese ist allerdings eine ganz bestimmte, welche aber nicht da gelesen wird, wo sie nach den Angaben neuerer Autoren zu finden sein soll. Janssen (Zweites Wort an meine Kritiker, S. 40) citiert *de anima et ejus origine* lib. II, cap. XII. Ebrard (Konservative Monatsschrift für das christliche Deutschland, Jahrgang 1883, Juniheft S. 637) schreibt das nach. Allein in dem genannten Buche ist dieselbe weder da, wo man sie suchen soll, noch an irgendeinem anderen Orte zu finden. Lib. II, cap. XII, § 17, tom. XIII, 455 E lesen wir *Novellos haereticos Pelagianos justissime conciliorum catholicorum et sedis apostolicae damnavit auctoritas.* Dagegen heifst es allerdings Sermo CXXXI, cap. X, § 10, tom. VII, 645 D: *Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est, utinam aliquando error finiatur!*

Augustin, welcher in diesem *Sermo* über Johann VI. handelt, kommt § 4 auf die Irrtümer derjenigen, welche die Zuhörer als Pelagianer kannten, die aber hier mit diesem Namen nicht bezeichnet werden. Es wird versucht, wesentlich durch biblische Argumente diejenigen zu widerlegen, welche kraft ihres natürlichen Willens „die Lehre des Gesetzes" beobachten zu können wähnen, die nicht der Gnade sondern der hilflosen, ohnmächtigen Natur das zuschreiben, was sie leisten, nicht erwägen, dafs jene „Freiheit" (§ 6), von der sie reden, allerdings der erste Mensch dereinst gehabt, aber verloren habe. Auch von ihnen gilt, was Paulus Röm. 10, 2 sagt. Aber die Zuhörer sollen Leute dieser Art nicht verbergen aus verkehrtem Mitleide. „Widerlegt die Widersprechenden und führt die Widerstrebenden zu uns! Denn es sind ja bereits die Beschlüsse zweier Konzilien an den apostolischen Stuhl geschickt. Von diesem kamen auch Reskripte. Die Sache ist beendigt. Möchte doch auch der Irrtum beendigt sein!" —

Ich weiſs nicht, ob auch auf andere Leser dieser Schluſs den Eindruck des Auffälligen macht. Ich kann mich desselben nicht erwehren. Abgesehen von § 10 ist der ganze *Sermo* erbaulich belehrend, darauf gerichtet, durch sachliche Erörterungen zu unterweisen. Dann folgt mit einemmale eine Ermahnung zur Inquisition, weiter die Mitteilung über den Prozeſs, welchen die nicht genannten definitiv verloren haben. — Indessen ist zu beachten, daſs sie nur gemacht wird, um zu dem erwähnten praktischen Zwecke zu ermutigen. Die Zuhörer, durch die Predigt von dem häretischen Gehalt der Lehren, wie vorausgesetzt wird, überzeugt, sollen sich nunmehr auch als praktische Bekenner der katholischen Kirche bewähren, indem sie zu einer thatsächlichen Verfolgung derer schreiten, welche sie verbreiten. Um jedes Bedenken zu heben, ob man es wirklich mit einer (förmlichen) „Häresie" zu thun habe, wird schlieſslich mitgeteilt, daſs der Prozeſs in allen Instanzen entschieden sei. Die Pelagianer sind „durch alle kirchliche Autoritäten verurteilt".

So könnte man meinen, den Sinn der Stelle im ganzen wiedergeben zu können. Indessen „Autoritäten" ist Pluralis. Es fragt sich aber gerade, wie die Autorität, welche *concilia* genannt wird, zu derjenigen sich verhalte, welche *sedes apostolica* heiſst. Langen a. a. O. hat zur Vergleichung *Ep.* CXC, § 22 herangezogen, wo gesagt wird, durch die Wachsamkeit der bischöflichen Konzilien mit Unterstützung des Heilandes, welcher seine Kirche schütze, auch von den verehrungswürdigen Vorstehern des apostolischen Stuhls, dem Papst Innocenz und dem Papst Zosimus, seien Pelagius und Cölestius auf dem ganzen Erdkreise verdammt für den Fall, daſs sie nicht als Gebesserte Buſse leisten würden [1]). Hier werden also in erster Linie die Kon-

1) — cujus vel auctores vel certe acerrimi notissimique suasores cum Pelagius et Caelestius exstitissent, conciliorum episcopalium vigilantia in adjutorio Salvatoris, qui suam tuetur ecclesiam, etiam a duobus venerabilibus antistitibus apostolicae Sedis papa Innocentio et Papa Zosimo, nisi correcti etiam egerint poenitentiam, toto Christiano orbe damnati sunt.

zile, erst in zweiter *(etiam a venerabilibus antistibus etc.)* die römischen Päpste genannt. In unserem *Sermo* dagegen lauten die Erklärungen doch anders. Die Konzile haben ihre *scripta* an den apostolischen Stuhl geschickt; von diesem sind die *rescripta* gekommen, welche die *causa* „beendigt haben“. Derselbe ist also die höhere Instanz. Nur dieser Gedanke wird dem Wortlaute unserer Stelle gerecht. So oft ich auch dieselbe erwogen habe; ich kann mir eine andere Interpretation nicht begründen. Ist sie aber die echte: dann kann man das Urteil nicht zurückhalten, dafs der Satz in dem citierten *Sermo* nicht mit dem aus der erwähnten *Ep.* excerpierten stimme. Von dem letzteren auszugehen, nach Mafsgabe desselben die berühmte Stelle in dem *Sermo* zu erklären, dazu kann ich mich nicht verstehen. Möglich wäre allerdings diese von Langen vorgeschlagene Auskunft, wenn man voraussetzen dürfte, es sei dem Augustin damals darauf angekommen, durch eine pointierte Breviloquenz auf seine Zuhörer zu wirken; er habe in seinen Gedanken die Koordination der *concilia* und der *sedes apostolica* vollzogen, in den Worten aber die Überordnung der letzteren ausgesprochen. Indessen die philologische Interpretation kann nur die in den Worten, die wir lesen, ausgeprägten Gedanken ermitteln wollen, nicht irgendwelche Hintergedanken. Somit ist das Resultat: beide Stellen harmonieren nicht. Die Autorität des römischen Stuhles wird in dem *Sermo* so hoch gestellt [1]), dafs man sagen mufs, die bezüglichen Worte könnte ein echter Römling geschrieben haben. Aber im Vergleich mit seinen sonstigen Lehren bilden sie eine gewisse Anomalie.

25. Denn dafs unser Autor in seiner Gesamtüberzeugung weder dem römischen Bistum noch viel weniger dem römischen Bischof eine untrügliche Lehrautorität hat

1) Anderswo wird des römischen Bischofs gar nicht gedacht. Ep. CCXIV ad monachos Adrumentinos. § 5: Multa erant, quae vobis mittere cupiebam, totam ipsam causam, quae conciliis episcopalibus acta est adversus eosdem Pelagianos, diligentius et plenius nosse possetis.

zuschreiben können, ergiebt sich auf das deutlichste aus den interessanten Äufserungen über die Dignität des Apostels Petrus, des ersten römischen Bischofs.

Ist dieser selbst doch nicht unbedingt rein gewesen, weder in dem Leben noch in der Lehre. Kann er doch, was das erstere betrifft, nicht unbedingt unser Vorbild sein; wohl aber sehen wir in ihm das Bild [1]) unseres empirischen [2]) Christenlebens in seiner Unstätigkeit. Was der Evangelist Matthäus Kap. 14 erzählt, zeichnet die Zustände der Christenheit, den Wechsel unserer eigenen. Bald wandelte er im Glauben, bald schwankte er zitternd [3]). Sein gläubiges Vertrauen ist der Typus der Starken [4]) in der Kirche, — die nicht gegründet wurden auf Petrum sondern auf Christum; sein Schwanken der der Schwachen [5]). Er schritt auf dem (stürmischen) Meere einher. Das vermochte er nicht in seiner menschlichen Schwachheit, sondern in der Kraft des Herrn, in der Zuversicht zu seinem befehlenden Worte (§ 5), zu seiner kräftigenden Unterstützung (§ 5. 8); er sank, sobald er sich selbst vertrauete. — Und das, was wir bei dem ersten Evangelisten lesen, ist nicht einmal der einzige Fall, nicht einmal ein Ausnahmefall in seinem Leben gewesen. Berichtet uns doch auch Johannes (Kap. 18) von einer positiven Verleugnung des Herrn [6]). Freilich es giebt Leute, welche durch den Parteieifer geblendet den Petrus zu rechtfertigen unternehmen [7]). Hat dieser doch — so

---

1) S. § 13 dieser Studie S. 286. 287.

2) Sermo LXXVII, cap. I, § 1; cap. III, § 4 qui tunc erat figura nostra. § 5.

3) Ib. tom. VII, 417 A. B, cap. IV, § 6; cap. I, § 5, l. l. 415 D; cap. V, § 7. 8.

4) Ib. cap. IV, § 6: Fide valuit, quod humana infirmitas non valeret. Hi sunt firmi Ecclesiae.

5) Ib. cap. III, § 4: Proinde quia Ecclesia Christi habet firmos habet et infirmos nec sine firmis potest esse nec sine infirmis etc. In illo ergo uno Apostolo — — utrumque genus significandum fuit; id est firmi et infirmi, quia sine utroque non est ecclesia.

6) Tract. in evangel. Joann. tract. CXIII, § 2, tom. IV, 1039 A.

7) L. l. § 2. 6, tract. LXVI, § 2, tom. IV, 894.

meinen sie — nur erklärt, ich kenne diesen „Menschen“ nicht, — also nur den Menschen, nicht den Gottmenschen verleugnet [1]). Aber hat er denn nicht selbst diese Meinung widerlegt, indem er seine Schuld in den Bufsthränen bekannte? — Wahrlich ein schwacher Bekenner ist er gewesen, schwächer als manche nicht blofs gereifte Männer, sondern auch Jünglinge und Jungfrauen, welche mutig um Christi willen in den Tod gegangen sind [2]). — Also für ein Muster unseres Lebens kann er nicht gelten. Aber auch in der Lehre ist er nicht persönlich infallibel gewesen.

Er hat dereinst in furchtsamer Nachgiebigkeit gegen die Juden die Idee von dem alleinigen Heile in Christo verdunkelt, den Heilswert des Evangeliums beeinträchtigt, ist von dem Apostel Paulus getadelt und berichtigt [3]), wie dieser, der Verkündiger der echten von der ganzen Kirche [4]) festgehaltenen und bewahrten Heilslehre, selbst uns erzählt. Man kann unbeschadet der Verehrung vor dem Petrus „als Apostel“, dem keiner, wie weit er auch fortgeschritten sein mag, sich vergleichen darf, dennoch das Recht des Urteils

---

1) L. l. tom. IV, 895 A: Quasi vero qui hominem Christum negat, non Christum negat et hoc in eo negat, quod factus est propter nos, ne periret quod fecerat nos. Ergo qui ita confitetur Christum Deum, ut hominem neget, non pro illo mortuus est Christus, quia secundum hominem mortuus est Christus. Qui negat hominem Christum, non reconciliatur per mediatorem Deo.

2) Tract. in evang. Joann. CXIII, § 2, tom. IV, 1039 C. D.

3) De baptismo lib. IV, cap. VI, § 8; lib. VII, cap. I, § 1, tom. XII, 238. — Ex illo errore, in quem Petrus devians a Paulo revocatus est etc. Cf. lib. II, cap. I, § 2, l. l. 125 D. E. F. — De unico baptismo contra Petilianum cap. XII, § 22, tom. XII, 676. Expositio epist. ad Galat. § 15, tom. IV, 1254 A. — Ebenso hatte sich übrigens schon auf dem Konzile in Karthago 256 Zosimus von Tharassa geäufsert. Cypriani Op. ed. Hartel 454. Augustin. de baptismo lib. III, cap. VI, § 10.

4) De baptismo lib. VI, cap. II, § 3: Gentes enim nemo judaizare nunc cogit nec ideo tamen quisquam nunc in ecclesia quantumlibet profecerit, Petri apostolatui conferendus est. — Contra Cresconium Donat. lib. II, cap. XXXII, § 40, tom. XII, 543 F. — Die Apostel überhaupt gelten nicht als unbedingte Vorbilder, sind keine Heilspersönlichkeiten. Sermo LXXVI, cap. III, § 5, tom. VII, 417.

nicht in Abrede stellen, dafs derselbe damals irgendwie anders dachte, als die Wahrheit fordert [1]), welche Paulus uns gelehrt, dafs er im Widerspruch „mit der Regel der Wahrheit“ die Judenchristen nötigte zu judaisieren wider besseres Wissen. Denn er war nicht etwa befangen in Anhänglichkeit an die jüdischen Gewohnheiten, sondern lebte unter Heidenchristen nach heidnischer Art, dagegen in Antiochien erheuchelte [2]) er eine andere Überzeugung, als er wirklich hatte; verkündigte also zeitweilig durch sein Verhalten eine falsche Lehre, war zeitweilig fallibel.

Daraus folgt, dafs auch die Nachfolger auf dem römischen Stuhl demselben Schicksal preisgegeben seien. Indessen diesen Schlufs hat unser Schriftsteller nirgends ausdrücklich gezogen; wohl aber den allgemeinen Satz ohne alle Einschränkung aufgestellt, dafs die einzelnen Bischöfe irren können [3]), gegen den Anspruch irgendwelches auf den Titel *episcopus episcoporum* sich erklärt [4]), endlich aller entgegengesetzter apologetischer Absicht ungeachtet doch die Möglichkeit (die Wahrscheinlichkeit?) nicht in Abrede stellen können, dafs Zosimus wirklich zeitweilig getäuscht worden, der römische Klerus zeitweilig von der echten Lehre abgefallen sei.

Unter diesen Umständen kann die eine S. 319 bemerkte Stelle, wo die Exemtion des römischen Bischofs (von der

1) De baptismo lib. III, cap. VI, § 10. — Si potuit aliquid etiam Petrus aliter sapere quam veritas habebat, quam Paulo apostolo auctore didicimus.

2) Expositio epistolae ad Galatas § 14. 15. Op. tom. IV, 1253. 1254.

3) De unitate ecclesiae cap. XI, § 28, tom. XII, 450 E u. S. 333.

4) De baptismo contra Donat. lib. III, cap. III, § 5, tom. XII, 142 F wird die bekannte Äufserung Cyprian's (Op. ed. Hartel 436) mit augenscheinlicher Beistimmung angeführt: „Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit.“ Quid mansuetius? quid humilius? — — „Quando habeat, inquit, omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non possit quam nec ipse potest alium judicare“ etc.

Fallibilität) noch dazu gar nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, sondern nur logisch erschlossen werden zu können scheint, nicht in Betracht kommen.

Demnach sagen wir: Augustin hat nicht „die Infallibilität“ der römischen Kirche (die durch die Autorität bedingte Unmöglichkeit des Irrens) noch viel weniger die des römischen Bischofs gelehrt.

26. Aber wer ist denn das einheitliche Subjekt derselben? Als Antwort scheint der Satz erwartet werden zu müssen: die Kirche als katholische. Indessen für so berechtigt man denselben halten mag, man findet doch meines Wissens keinen diesen Gedanken unzweideutig aussagenden Satz bei Augustin. Während wir *contra Cresconium* lib. II, cap. XXXIII, § 39, tom. XII, 516 lesen *quoniam sancta Scriptura fallere non potest* etc.: habe ich eine dieser Thesis korrespondierende inbezug auf die Kirche vergebens gesucht. Die Erklärung *„extra ecclesiam nulla salus“* wird nirgends ergänzt durch die andere *„ecclesia errare non potest“*. Man kann versuchen, dieses Fehlen begreiflich zu machen. Weder Pelagianer [1]) noch Donatisten [2]) haben das Recht des Gedankens an die Infallibilität der Kirche bestritten, im Gegenteil dasselbe vorausgesetzt. Folglich hatte Augustin keine Veranlassung, dasselbe zu betonen, während dagegen die Lehre von der Kirche als der ausschliefslichen Sphäre der Seligkeit in den anti-donatistischen Schriften erörtert werden mufste. Dagegen scheint es so, als ob die Vorstellung von der Infallibilität der Kirche, wenn sie anders unser Schriftsteller hatte, in den anti-manichäischen Schriften [3]) nicht hätte unberührt bleiben dürfen. Und das ist auch nicht geschehen: wenn gleich wir der oben präcisierten Formel darin nicht begegnen, so doch der wichtigen Prämisse derselben. Diese sehe ich in den uns bekannten feierlichen Aussagen über die höchste Autorität der Kirche [4]). Der berühmte Satz *evangelio*

1) S. 330, Anm. 4.
2) S. 330, Anm. 5.
3) S. oben § 14.
4) S. S. 288. 289.

non crederem, nisi me commoveret ecclesiae catholicae auctoritas [1]) kann wenigstens so interpretiert werden, als sei darin die Untrüglichkeit inkludiert. Diese wird überdies mittelbar verkündigt, wenn *de baptismo* lib. II, cap. IV, § 5, tom. XII, 127 G von der *concordissima auctoritas ecclesiae catholicae* und an vielen anderen Stellen [2]) von der „*catholica veritas*“ geredet wird.

Diese Phrase ist dem Augustin nicht eigentümlich, sondern eine vulgär [3])-katholische. Wir lesen sie bei den Pelagianern [4]) und Donatisten [5]) ebenso wie bei ihm. Sie ist auch nicht ohne weiteres gleich der anderen „die katholische Kirche hat die Wahrheit“. Denn *catholica veritas* kann nur sein, wie es scheint [6]), der Inhalt der katholischen Lehre, die Kirche dagegen nur als das formelle Subjekt derselben vorgestellt werden, als die Macht diese zu deklarieren. — Aber von dieser (nicht unberechtigten) Unterscheidung sehen wir ab, um die Bedeutung der erwähnten Formel zu erwägen.

Die *catholica veritas* kann selbstverständlich nur auf Tradition beruhen, nur eine empfangene, von den Aposteln empfangene sein, deren Gesamtlehre meist (1) als ein-

---

1) Dorner, Augustinus (Berlin 1873), S. 238.

2) Vgl. oben S. 43. 167. 172. 190. — Ecclesiastica veritas Ep. CLXXVII, § 3. Sensus catholicus S. 43, Anm. 1 veritatis regula de baptismo lib. II, cap. I, § 1. — Über den Gebrauch des Begriffes „veritas“ bei Cyprian siehe Otto Ritschl, Cyprian von Karthago und die Kirchenverfassung (Göttingen 1885), S. 97. 98.

3) Epistol. Zosimi papae. Epist. Romanorum pontificum ex rec. Coustantii ed. Schoenemann N. III, § 8, p. 680: Eos — a corpore nostro et catholica veritate numquam fuisse divulsos.

4) S. oben S. 43. — Vgl. unten S. 336, Anm. 6.

5) Gesta collationis Carthaginiensis prim. cognit. N. XIV Optat. Milev. libr. VII. Opera A studio M. Ludovici Dupin p. 249, erste Spalte. — Et caeteri sincerae christianitatis episcopi et catholicae veritatis. Gesta secundae cognit. N. X, l. l. 290, zweite Spalte: Episcopos nos veritatis Christi Domini nostri et dicimus et saepe actis publicis dictum est.

6) Dafs der Sinn der Phrase bei Augustin ein noch vertiefterer ist, darüber s. § 28 Ende, § 33 Ende dieser Studie.

heilig [1]), (2) als unfehlbar vorauszusetzen ist. Indessen das eine wie das andere Prädikat zu erteilen, hatte sich ein Autor überaus schwer gemacht, welcher über den Dissens zwischen Petrus und Paulus so sich äufserte, wie wir erfahren haben [2]). Allein dieser ist ja ein nur zeitweiliger gewesen, nach unseres Verfassers Urteil durch die Belehrung des einen durch den anderen [3]) gehoben, — dadurch, könnte man meinen in seinem Sinne sagen zu können, die Einheit der Lehre wiederhergestellt. Indessen diese Wiederherstellung setzt die früher schon gewesene Einheit beider voraus, und die letztere kann doch nur der Zeiger des Lehrkonsensus des Gesamtapostolats sein. Demnach entsteht die Frage, wie Augustin über den Ursprung und die Beschaffenheit eben dieses dachte.

27. Ich gestehe, dafs meine Bemühungen, eine klare Antwort auf dieselbe zu finden, vergeblich gewesen. Mir ist nur eine Stelle bekannt, in welcher er sich über den fraglichen Punkt äufsert, und das ist die nämliche, welche wir in anderer Beziehung schon oben [4]) berücksichtigen mufsten. Aber hier wird nur erörtert, a) dafs und warum Paulus sich zum Ananias begeben, b) dafs die *collatio* zwischen den Uraposteln und dem Apostel Paulus in Jerusalem (Apostelkonzil) *unam doctrinae speciem exclusa omni varietate monstrabat.* Indessen die Kontroverse zwischen Paulus und Petrus in Antiochien fällt ja später als das Apostelkonzil. Daselbst hatte der letztere die *una species doctrinae* nicht gewahrt; er war ja von seinem Mitapostel eines wirklichen *error* [5]) überführt. Und wenn gleich Petrus infolge der Überführung mit Paulus sich geeinigt

---

1) S. oben S. 328, Anm. 1.
2) S. S. 327.
3) S. 328, Anm. 1.
4) S. S. 246.
5) Expositio Epistolae ad Galat. § 15, tom. IV, 1254 A: Quod autem hoc ei coram omnibus dixit, necessitas coegit, ut omnes (Barnabas und die zum Judaisieren mitverführten Gemeindeglieder) sanarentur. Non enim utile erat errorem, qui palam noceret, in secreto emendare.

haben, weiter zu der gemeinsamen apostolischen Lehre zurückgekehrt [1]) sein mag (was alles mehr vorausgesetzt und angedeutet [2]) als ausdrücklich erklärt ist): so ist doch in allem diesen die Beantwortung der von uns aufgeworfenen Frage nicht sowohl gegeben als ebenfalls vorausgesetzt. — Ich irre vielleicht nicht, wenn ich vermute, unser Schriftsteller habe überhaupt dieselbe nicht in besonderer Weise erwogen, sondern als guter Katholik den Konsensus der Apostel axiomatisch gelehrt.

Von diesen ist derselbe übergegangen auf die Kirche, — das wird allerdings meines Wissens nirgends ausführlich erörtert, aber doch angedeutet und vorausgesetzt [3]). Die (eine) Kirche besteht freilich nicht lediglich durch die Episkopate, aber doch nicht ohne Episkopate; alle die, welche auf der *cathedra unitatis* [4]) sitzen, müssen also mit der nämlichen [5]) (Lehr-)Tradition betrauet sein; alle

---

1) Da alle Apostel auf dem Apostelkonzil als in der Lehre einig sich gezeigt hatten, zu Antiochien Petrus und alle mit ihm Judaisierenden „von dem Irrtum" geheilt wurden (s. S. 331, Anm. 5), von den übrigen Aposteln nicht erzählt wird, dafs sie in diesen Irrtum geraten seien, vielmehr selbstverständlich ist, dafs sie in der Einigkeit der Lehre beharrt hatten: so ergiebt sich, dafs infolge der Belehrung des Petrus durch den Paulus die Einigkeit aller Apostel wieder hergestellt worden.

2) S. die vorige Anmerkung.

3) Zu erschliefsen aus der Stelle contra Julian. lib. II, cap. X, § 35, tom. XIII, 679 F: Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt, quod didicerunt, docuerunt, quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt in Verbindung mit contra Cresconium lib. I, cap. XXXIII, § 39, tom. XII, 516. — Hoc facimus, quod universae jam placuit Ecclesiae etc. Ep. CLXXVI, § 19.

4) Ep. CV, cap. V, § 17, tom. II, 397 B. — Augustin betont übrigens nicht in sonderlicher Weise den Gedanken, dafs die Tradition an die Episkopate gebunden sei. S. z. B. de baptismo lib. II, cap. VII, § 12. — Die Zeugen gegen den Pelagianismus sind meist Bischöfe, aber nicht sowohl um ihrer bischöflichen Autorität als um ihrer schriftstellerischen Leistungen willen kommen sie in Betracht contra Julian. lib. II, cap. IX, § 31, tom. XIII, 675 A.

5) Ep. CLXXVI zu vergleichen mit den Anmerkung 3 citierten Stellen.

lehren, was sie gelernt, von den Vätern empfangen haben. Was sie verkündigen, ist „Gottes Wort“ [1]).

Das ist die eine Reihe von Sätzen, welche man mehr oder weniger deutlich in Augustin's Schriften findet. — Dieser aber läfst sich eine zweite gegenüberstellen.

Alle einzelnen Bischöfe, mögen sie noch so bedeutend, mögen sie Märtyrer sein *(de baptismo* lib. I, cap. XVIII, § 28; lib. II, cap. I, § 2; cap. IV, § 5; cap. X, § 15), sind fallibel [2]), selbst der römische [3]). Keinem Bischof wäre beizustimmen, wenn er etwas gegen „die heilige Schrift“ [4]) lehren würde. Die Traditionen der einzelnen bischöflichen Kirchen sind nicht kraft der bischöflichen Autorität als apostolisch verbürgt.

Sollten beide Reihen nicht etwa durch einen eingetragenen, sondern durch einen von dem Verfasser wirklich gehegten Gedanken vereinbart werden können? —

Die Bischöfe sind Repräsentanten der Kirche; aber nicht als einzelne, sondern in ihrer Gesamtheit, — aber auch nicht in ihrer Gesamtheit ohne ihr Zusammentreten die Repräsentanten der einen Kirche, deren Eigenschaft der Infallibilität wir untersuchen, — könnte man etwa sagen. Die Bischöfe lehren für gewöhnlich in einzelnen, räumlich getrennten Kirchen; ihre empirischen Traditionen können möglicherweise auseinandergehen. Sind sie vielleicht auszugleichen, wenn die Bischöfe sich vereinigen? — Ist die Repräsentation, die höchste Repräsentation der einen infallibelen katholischen Kirche etwa das Konzil, — dieses also selbst infallibel? —

28. Aber der Konzile giebt es viele: man unterscheidet Lokal-, Provinzial-, Regionar [5])- und Plenar [6])-Konzile.

---

1) De utilitate credendi cap. XI, § 28.

2) De baptismo lib. II, cap. III, § 4.

3) S. oben S. 326.

4) Sermo XLVI, cap. X, § 21. De unitate eccl. cap. XI, § 28: Quia nec catholicis episcopis consentiendum est sicubi forte falluntur, ut contra canonicas Dei Scripturas aliquid sentiant.

5) S. S. 335. 338.

6) S. ebendas.

Die Provinzialkonzile haben eine gewisse Autorität, — sie dürfen z. B. die Ansichten einzelner Bischöfe, ihre mündlichen und schriftlichen Äufserungen „tadeln“ [1]; dafs aber der Verfasser ihnen nicht eine unbedingte (Autorität) zuerkenne, hat er auf das unzweideutigste dargelegt in der charakteristischen Kritik [2]) des dritten Konzils zu Karthago am 1. September 256 über die Ketzertaufe unter Cyprian, in den Urteilen, welche er über diesen selbst fällt. Cyprian hatte die Beschlüsse des die Angelegenheit der *lapsi* regelnden Konzils zu Karthago (251) ausdrücklich auf den heiligen Geist zurückgeführt [3]), also vielleicht (?) auch die des erstgenannten, — auf das deutlichste aber das Recht der Verneinung der Gültigkeit der Ketzertaufe durch die Berufung auf die *consuetudo* darthun zu können gemeint, den bezüglichen Beweis zu liefern gesucht, — schliefslich jedoch auf die noch höher stehende *veritas* rekurriert [4]). Augustin dagegen glaubte zeigen zu können, dafs das Konzil vom Jahre 256 von dieser letzteren abgewichen sei, — geirrt habe [5]). Indessen viel wichtiger ist das Allgemeine,

1) De baptismo lib. II, cap. III, § 4: Episcoporum autem literas — — et per sermonem forte sapientiorem cujuslibet (!) in ea re peritioris et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem — — et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a „veritate“ deviatum est etc. — De unitate eccl. cap. XI, § 28 Fortsetzung der S. 333, Anm. 4 excerpierten Stelle: Sed etc.

2) S. Aurelii Augustini Responsa ad episcopos in concilio septimo Carthaginensi suffragentes ex libris ejus de baptismo VI et VII desumta Routh, Reliquiae sacrae Ed. II (Oxonii 1848), vol. V, 207. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, S. 216. Otto Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche (Göttingen 1885), S. 112. 163.

3) Hase, Handbuch der Polemik gegen die römisch-katholische Kirche (3. Aufl.), S. 17.

4) Cypr. ep. LXXIII, § 13, Hartel 219. — Die Äufserung des Bischofs Honoratus auf dem Konzil zu Karthago über veritas und consuetudo bei Augustin de baptismo lib. III, cap. IX, § 12, tom. XII, 145. — Über Cyprian persönlich s. namentlich ebd. lib. II, cap. VIII, § 13; cap. XXXII; lib. III, cap. II, § 3; lib. IV, cap. VI; lib. VI, cap. II, § 3 de unico baptismo cap. XIV, § 23, tom. XII, 677.

5) De baptismo lib. VI, cap. II, § 3 contra Cresconium Donat. lib. II, cap. XXXI, § 39; cap. XXXII, § 40. Ep. XCIII, § 36. 38.

was er über das Synodalinstitut überhaupt sagt. Provincial- und Regionarkonzile sind keine sicheren Bürgen, nicht die Stätten, wo das, was echte apostolische Lehrtradition ist, ohne Irrung ausgemittelt werden kann, sondern Versammlungen derer, welche dieselbe zu erkennen suchen [1]). Einzelne Bischöfe, von denen jeder für sich über einen gewissen Punkt unsicher ist [2]), treten hier zusammen in der Hoffnung durch gemeinsame Beratungen und Unterredungen diese Unsicherheit zu überwinden, — ein Sicheres zu finden [3]). Der eine sucht den anderen zu belehren; — man streitet mit einander, man disputiert [4]) zum deutlichen Beweise, dafs keiner die Wahrheit hat. Endlich kommt es zum Beschlusse infolge einer zufälligen Majorität; aber eben darum folgt daraus nicht im geringsten, dafs in demselben die echte apostolische Tradition, die *catholica veritas* deklariert sei [5]). Ein Konzil dieser Art kann neben einem anderen Konzil

---

1) De baptismo lib. II, cap. IV, § 5; cap. IX, § 14; lib. III, cap. III, § 5. Noverat enim quantam sacramenti profunditatem tunc omnis Ecclesia varia disputatione versabat, liberumque faciebat quaerendi arbitrium, ut examinata veritas panderetur. — Cf. de unitate ecclesiae cap. XII, § 31, tom. XII, 454 C: Has (ecclesias) enim accepimus non ex conciliis contendentium episcoporum etc.

2) De baptismo lib. II, cap. VII, § 12: Nondum erat diligenter illa baptismi quaestio pertractata etc. — Cf. ib. lib. II, cap. III, § 4; cap. IV, § 5: Quomodo potuit ista res tantis altercationum nebulis involuta ad plenarii concilii luculentam illustrationem confirmationemque perduci, nisi primo diutius per orbis terrarum regiones multis hinc inde disputationibus et collationibus episcoporum pertractata constaret! — Lib. IV, cap. VI, § 8, tom. XIII, 163 D—F; lib. I, cap. VII, § 9 contra Cresconium lib. I, cap. XXXII, § 38.

3) S. Anm. 2 und S. 336, Anm. 5.

4) De baptismo lib. III, cap. IX, cf. lib. I, cap. VII, § 9; lib. II, cap. IV, § 5. — Hier gilt der Satz: Nulla (!!) nos certe auctoritas deterret a quaerendo verum l. l. lib. III, cap. III, § 5. — Daneben die Aussage, dafs einem Einzelnen, einem Ungelehrten (auf dem Konzil?) etwas „offenbart“ werden könne, de baptismo lib. II, cap. IV, § 5; cap. VIII, § 13; lib. II, cap. III, § 4 (cf. Cyprian. ep. LXIII, cap. II, p. 702, lin. 3 sed quando aliquid Deo inspirante et mandante praecipitur).

5) Dies ergiebt sich aus der eben angeführten Stelle de baptismo lib. II, cap. VIII, § 13 und cap. IX, § 14.

gleichzeitig tagen; beide können Verschiedenes [1]) dekretieren, nicht um dabei endgültig zu verharren; sondern gerade der Gedanke mufs der leitende sein [2]), dafs das Dekretierte durch dasjenige verbessert werden könne, was auf einem späteren festgesetzt werde. Alle Beschlüsse eines Provinzialkonzils aber werden emendiert [3]) durch die eines *concilium „plenarium"*, wie selbst Cyprian [4]) *in thesi* anerkannt hat. Denn ein Teil ist geringer als das Ganze; die niedere Autorität mufs der höheren weichen. — Erst durch das *concilium plenarium* wird die zeitweilig vorhanden gewesene Disharmonie zwischen der *consuetudo* (empirischer Tradition) und der (echten) *veritas* aufgelöst [5]), diese, bis dahin in täuschender Verhüllung verborgen, wird nun enthüllt [6]), was

1) Ib. lib. I, cap. VII, § 9, tom. XII, 110 E.

2) S. Anm. 3.

3) De baptismo lib. I, cap. VI, § 9; lib. III, cap. X, § 14; lib. II, cap. III, § 4.

4) L. l. lib. II, cap. VIII, § 13, tom. XII, 133; lib. VI, cap. I, § 3, ib. 208 A; lib. II, cap. IV, § 5. — Cyprian gewährte allen Bischöfen das gleiche Recht der Meinungsäufserung. Darin sollen wir seine Nachfolger sein ib. lib. V, cap. XVII, § 23.

5) L. l. lib. II, cap. IX, § 14: Nondum autem factum erat, quia consuetudinis robore tenebatur orbis terrarum et haec sola opponebatur inducere volentibus novitatem, quia non poterant apprehendere veritatem. Postea tamen dum inter multos ex utraque parte tractatur et quaeritur, non solum inventa est, sed etiam ad plenarii concilii auctoritatem roburque perducta etc. lib. II, cap. III, § 4; lib. III, cap. II, § 2. — Ib. lib. V, cap. XVII, § 23, tom. XII, 196 C: — sicut totius orbis Christiani plenario concilio rationabilis (!) consuetudo firmata est. — Ep. CXVIII, cap. V, § 32, tom. II, 448 B: Sed ille fidei imperator (Christus s. vorher: A. quando maxime cum ista medicina Dominus venerit, ut fidem populis imperaret) et per conventus celeberrimos populorum atque gentium sedesque ipsas Apostolorum arce auctoritatis munivit Ecclesiam etc.

6) Die „catholica veritas" ist nach Augustin immer „in der Kirche" und doch auch nicht, je nachdem das Sein gedacht wird. Im empirischen Sinne „ist" dieselbe nicht da zu allen Zeiten in der (empirischen) katholischen Kirche, sondern nur das, was man für apostolische Tradition hält, was empirisch betrachtet das auch wirklich „ist" (vgl. S. 43. 167. 172. 330). Im ideellen Sinne „ist" die catholica veritas immer da, aber verborgen unter dem, was

bis dahin von Suchenden nur dunkel erkannt worden, nunmehr in lichtvoller Weise definiert [1]).

Man wird nicht in Abrede stellen können, dafs diese Deduktion, an katholischen Prinzipien gemessen, einen widerspruchslosen Zusammenhang der Gedanken biete. Wäre das bisher Dargestellte das Ganze der hierher gehörigen Lehre, so wäre sie deutlich und im Hinblick auf jenen Mafsstab vielleicht haltbar zu nennen. Indessen wir kennen bis jetzt nur, so zu sagen, die eine Hälfte derselben; die andere bringt aber eine bedenkliche Beleuchtung dessen, was sich uns zunächst als das Ganze derjenigen Theorie darstellt, welche auf die § 27 (Ende) aufgeworfene Frage scheint antworten zu wollen und doch nicht [2]) ausschliefslich auf dieselbe antwortet.

29. Es fragt sich vor allem, von welcher Beschaffenheit das Konzil sei, welches von unserem Verfasser als *„plenarium"* bezeichnet wird. Es gilt ihm augenscheinlich als ein zahlreicheres, gewichtigeres, als eine Versammlung von noch höherer Autorität als die aus den Bischöfen einer Provinz, mehrerer Provinzen berufene; — vgl. die Stellen *de baptismo* lib. III, cap. II, § 2, Op. tom. XII, 140: *Nullo quidem sive plenario sive saltem regionali concilio* etc. ib. lib. VII, cap. LIII, § 102, tom. XII, 258 C; ib. lib. I, cap. VII, § 9: — *ut diu conciliorum in suis quibusque*

---

für apostolische Tradition erachtet wird, — die wahre Tradition unerkennbar gemischt mit falscher. — Die katholische Kirche hat immer die catholica veritas nach Mafsgabe des zweiten Gedankens; sie hat sie nicht nach Mafsgabe des ersteren, — sondern mufs sie erst suchen, indem sie kritisch untersucht, von der vorgeblich apostolischen Tradition die echte unterscheidet. Man wird also zu urteilen haben, die catholica veritas sei die Wahrheit der Tradition, zu finden von der katholischen Kirche, so weit sie von einem Konzile (de baptismo lib. III, cap. IX, § 12 Ende, tom. XII, 145 C) repräsentiert wird, s. § 29. 30. — De baptismo lib. IV, cap. IV, § 7: Hoc plane verum est, quia ratio et veritas consuetudini praeponenda est. Sed cum consuetudini veritas suffragatur: nihil oportet firmius retineri.

1) S. die vorige Anmerkung.

2) S. § 30. 31 dieser Studie.

regionibus diversa statuta nutaverint donec plenario totius orbis concilio quod saluberrime sentiebatur, etiam remotis dubitationibus firmaretur: ex Evangelio profero certa documenta, quibus — — demonstro etc. Augustin neigte also damals, als er diese Worte schrieb, dahin, *concilium regionale* und *concilium plenarium* zu unterscheiden, während dagegen der vorwiegende Usus in Nordafrika dazu anleitete, gröfsere *concilia regionaria* als *plenaria* zu bezeichnen [1]). Und der zeigt seine partielle Nachwirkung auch in unseres Autors Sprachgebrauche. Kein Konzil wird von ihm so oft genannt, keins so enthusiastisch (aus leicht begreiflichen Gründen) so verherrlicht als das zu Arles (314). Er bezeichnet es wiederholentlich als *plenarium*, aber die Zusätze beweisen, dafs es ihm über denjenigen steht, welche herkömmlich so genannt wurden. Ich citiere die Stellen *de baptismo* lib. V, cap. XVII, § 23; lib. VII, cap. V, § 9 *plenario totius orbis concilio.* Es heifst ib. lib. VII, cap LIII, § 102: *Sed nobis tutum est in ea non progredi aliqua temeritate sententiae, quae nullo in catholico regionali concilio coepta, nullo plenario terminata sunt: id autem fiducia securae vocis asserere, quod in gubernatione Domini — universalis Ecclesiae consensione roboratum est* (Arelataner Beschlufs). *Ep.* XLIII, § 19, tom. II, 128 D: *restabat adhuc plenarium Ecclesiae universae concilium* (vgl. § 20). Hier wird ausdrücklich behauptet, dort sei die *universa Ecclesia* zu Worte gekommen; ebenso *de baptismo* lib. III, cap. X, § 14, tom. XII, 145 G: *Dicit sane de hac re non unum, sed duo vel amplius facta esse concilia, sed tamen Africana. Nam et in quodam septuaginta et unum episcopos fuisse commemorat, quorum omnium auctoritati universae Ecclesiae cum longe pluribus episcopis toto orbe diffusae auctoritatem non dubitamus cum Cypriani pace anteponere.* Daneben lesen wir auch *universale concilium de bap-*

1) Hefele, Konziliengeschichte (2. Aufl.), Bd. I, S. 4; Bd. II, S. 203 und Tübinger theologische Quartalschrift, Jahrg. 1852, S. 406; Pagi, Critica ad Baronium ad an. 314, N. 19.

tismo lib. II, cap. IX, § 14 (nicht in unmittelbarer Beziehung auf Arles), was doch identisch sein mufs mit einem *plenarium universae ecclesiae totius orbis concilium.* Es scheint also keinem Zweifel zu unterliegen, dafs auch an Stellen, wo die Zusätze fehlen, wo nur *plenarium concilium* gefunden wird, dieses im Sinne von universal, ökumenisch genommen werden könne. Man hätte also anzunehmen, dafs der Verfasser zwischen einem relativen *plenarium concilium* (welches nur als ein besonders zahlreich besuchtes Regionarkonzil vorzustellen wäre) und einem absoluten im Gedanken immer unterschiede, diesen Unterschied aber nur zuweilen auch in Worten ausprägte. Jedenfalls steht es fest, dafs er keine noch höhere Instanz kennt als dasjenige *concilium plenarium*, welches er durch die schon erwähnten Zusätze ausdrücklich auszeichnet (vgl. noch *de bapt.* lib. II, cap. IV, § 5 *universae ecclesiae concordissima auctoritas).*

30. Also wäre ein solches die allerhöchste, — die wirkliche Repräsentation der infalliblen katholischen Kirche, somit selber infallibel. Ein infallibeles Konzil ist aber nicht zu „emendieren“; die Beschlüsse eines solchen müssen als definitive gelten.

Allein dieser Schlufs wird nicht nur nirgends von Augustin gezogen, sondern das reine Gegenteil würde von ihm ausgesagt werden, wenn die unterstrichenen Worte in der berühmten Stelle *de baptismo* lib. II, cap. III, § 4, tom. XII, 127 D: *Et ipsa concilia, quae per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum conciliorum auctoritati, quae fiunt ex universo orbe terrarum, sine ullis ambagibus cedere: ipsaque plenaria saepe (!) priora posterioribus emendari: cum aliquo experimento rerum aperitur, quod clausum erat, et cognoscitur, quod latebat* von den absoluten Plenarkonzilien zu verstehen wären. Gegen das Recht dieses Verständnisses scheint der Umstand zu sprechen, dafs darin die Häufigkeit der Berufung solcher Versammlungen vorausgesetzt, von denselben wie von einer erfahrungsmäfsig bekannten Gewohnheit geredet wird, während doch in Wahrheit der Autor kein einziges derartiges,

d. i. ein wirklich absolutes Plenarkonzil (ökumenisches) erlebt hat; für dasselbe dies, dafs die Worte *quae fiunt ex universo orbe terrarum* unmittelbar vorhergehen und darum in dem Satze *ipsaque — — emendari* scheinen ergänzt werden zu müssen. Geschieht das aber, so ist zu urteilen, dafs dann das „*saepe*" nicht allein auffällig, sondern geradezu unerklärlich wird. Im entgegengesetzten Falle indessen bereitet die unvermeidliche Annahme des rapiden Wechsels, der plötzlichen Einschränkung des Begriffes *concilium plenarium* eine kaum weniger geringe Schwierigkeit.

Hat der Verfasser durchweg an *concilia plenaria totius orbis* gedacht, so ergiebt sich die Lehre, dafs die einander folgenden ökumenischen Synoden eine kontinuierliche Fortschrittslinie bilden, sofern die spätere die frühere emendiert. Gerade sie sind die Träger einer nicht blofs scheinbaren, sondern wirklichen dogmengeschichtlichen Entwickelung. Allerdings ein überaus anziehender Gedanke! Aber ob haltbar im Zusammenhange des katholischen Systems? — Allerdings in einem Falle, wenn man nämlich annehmen dürfte, auf einer späteren Synode sollten die Beschlüsse der früheren nur ergänzt, genauer bestimmt werden. So ist die Stelle wirklich erklärt worden z. B. von Hefele, Konziliengeschichte (2. Aufl.), Bd. I, S. 57, Anm. 1. Es läfst sich nicht leugnen, dafs dies Unternehmen durch die Schlufsworte *cum aliquo experimento rerum aperitur, quod clausum erat, et cognoscitur, quod latebat* gerechtfertigt zu werden scheint. Erinnern dieselben doch an die berühmte Stelle *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet* (Diestel, Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche [Jena 1869], S. 91, Anm. 26). Demnach hätte unser Verfasser die Lehre des Vincentius [1]) bereits völlig anticipiert, durch die Konzile werde der Kirchenglaube nicht fortgebildet, sondern nur (formell) klarer exponiert, was unklarer, substantiell längst vorhanden war; nicht ein Fortschritt der Veränderung finde statt, sondern ein Fortschritt der Erhaltung. Indessen diese Interpre-

---

1) Commonit. ed. Herzog Vratislaviae 1839, cap. XXXII, p. 40.

tation unserer Stelle ermittelt schwerlich den echten Gedanken des Autors. Zu Arelate ist die *catholica veritas* gefunden, welche die vordem zu Karthago gehaltenen Provinzial- oder Regionarversammlungen vergebens gesucht hatten. Dort wurde die genuine katholische *traditio,* welche allerdings in der Kirche immer vorhanden war, endlich sicher erkannt, aber doch nicht in der Art definiert, daſs daselbst nur näher entwickelt wäre, was hier bereits unsicher erkannt worden, — sondern aufgehoben, was man früher beschlossen hatte. Dieser Hergang der Dinge könnte nun insofern als unanstöſsig erscheinen, als das Arelataner Konzil eine höhere Instanz war als die früheren nordafrikanischen Provinzialkonzile. Aber *de baptismo* lib. III, cap. III, § 4 wird ja erklärt, daſs „häufig" frühere Plenarkonzile von späteren Plenarkonzilen „emendiert" werden. Diese *emendatio* muſs doch nach Analogie derjenigen *(emendatio)* vorgestellt werden, welche spätere Plenarkonzile in Beziehung auf Beschlüsse früherer Provinzialkonzile vollziehen — sonst würde in dem gesamten Kontext kein einheitlicher Gedanke sein —, also als kritische Revision. Und diese ist ohne wenigstens partielle Verneinung gar nicht möglich. Kommt es aber dazu, so wird damit die Infallibilität der früheren Synode erschüttert, aber auch die der späteren bedroht; denn auch ihr kann ja eine andere folgen. Ja diese Succession dauert so lange, als es eine katholische Kirche giebt! — Auch die ökumenischen Versammlungen obwohl imstande, Dekrete der partikularen verhältnismäſsig zu zensieren, sind doch keine definitiven Zensoren, sondern auch nur „suchende". Die an sich infallibele Kirche zeigt diese Eigenschaft in einer Reihe von Dekreten, von denen das spätere als weniger fallibel erscheint als das frühere, aber auch das späteste nicht als infallibel gelten darf. Ja niemand kann wissen, ob dem vorgeblich „spätesten" doch nicht noch ein anderes folgen wird. Nicht allein ist, was auf diesem, was also „zuletzt" beschlossen worden, allen vorhergehenden Generationen, welche nur die älteren Konzile erlebt haben, „verborgen" geblieben, sondern auch diejenigen, welche Zeitgenossen des-

jenigen sind, welches sie für das letzte erachten, müssen nach Mafsgabe der citierten Stelle darüber ungewifs bleiben, ob nicht von einem zukünftigen (Konzil) jenes „emendiert" werden wird, was das letzte als *catholica veritas* kund gemacht hat (*aperuit de baptismo* lib. III, cap. IX, § 12 vgl. überhaupt § 8—14). Wäre nun nach unseres Verfassers Meinung die von dem Universalkonzil definierte *catholica veritas* dem Dogma gleichzuachten und die Kenntnis und Erkenntnis des letzteren die Bedingung der Teilnahme an dem Besitz der ersteren, somit notwendig zur Seligkeit: so würde durch alle diese Sätze der Schlufs aufgenötigt, dafs Tausende und Abertausende derselben verlustig gegangen, ja der Verfasser selbst und seine Zeitgenossen inbezug auf dieselbe unsicher bleiben müfsten.

31. Indessen dieser Schlufs darf nicht von uns gezogen werden, weil Augustin die hypothesisch gesetzte, wie uns schien, berechtigte Prämisse nicht nur nicht genehmigt, sondern dieselbe sogar (indirekt) in einer beachtenswerten Gedankenreihe bestreitet. — In zahlreichen Stellen, in welchen über Cyprian's Stellung in dem Streite über die Ketzertaufe gehandelt und dessen (von dem Konzil gebilligte) Ansicht bestritten wird, spricht er sich darüber sehr lobend aus, dafs dieser Bischof die seinige nicht [1]) für die absolut irrtumslose, unbedingt mafsgebende erachtet, — Andersdenkende nicht [2]) für Schismatiker oder Häretiker erklärt (Otto Ritschl, Cyprian von Karthago, S. 113), sondern als Brüder beurteilt, den Frieden, das Band der Liebe bewahrt [3]), gerade damit sich als echten Katholiken erwiesen habe. Und doch hat er die *catholica veritas* nicht besessen, — nicht weil er sie geleugnet, sondern weil er sie nicht gekannt. Häresie ist nicht jede Abweichung von dem Inhalte der *catholica veritas*, sondern von der von der katholischen Kirche autoritativ kundgemachten, der Er-

1) De baptismo lib. II, cap. IV, § 5; lib. IV, cap. IV, § 7.

2) L. l. lib. I, cap. XVIII, § 27; lib. II, cap. IV, § 6; lib. II, cap. XXXIII, § 41.

3) L. l. lib. III, cap. I, § 1; lib. VII, cap. I, § 1.

kenntnis enthüllten [1]), — beruht auf dem bewufsten, dauernden, hartnäckigen [2]) Widerstreben wider die klar erkannte Wahrheit. Cyprian dagegen war willig zum Erkennen derselben, aber er gelangte nicht dazu. Sein Nichterkennen ist nicht gewesen ein Nicht-anerkennen-wollen [3]), also kein häretisches. — Ähnlich hat man zu urteilen über die Äufserungen derer, welche vor Ausbruch des pelagianischen Streites die Natur der Gnade zu bestimmen versuchten. Die älteren Autoren — heifst es an einer Stelle [4]) —, welche von dieser jüngsten Häresie noch nichts wufsten, hatten eben deshalb keine Veranlassung, keine Verpflichtung mit dieser schwierigen „Frage" sich zu beschäftigen, über dieselbe in präciser Weise zu lehren. Sie haben ihre Gedanken über diesen Punkt nur gelegentlich, unbestimmt angedeutet, weil niemand die Lehre der Kirche bestritt.

Diese Worte sind allerdings nicht ganz unzweideutig. Sie können aussagen 1) dafs die in Rede stehenden Zeugen die Kenntnis der *catholica veritas* gehabt, sie nur nicht in ihren Schriften ausgeprägt haben; aber auch 2) dafs

1) L. l. lib. IV, cap. XVI, § 23, tom. XII, 173 F. G. — Es ist schwer, den Begriff der Häresie zu bestimmen. Ep. CCXXII, § 2, tom. II, 1065 C. Liber de haeresibus Praef. gegen Ende. Corporis haeresiologici tom. prim. ed. Oehler, Berol. 1856, p. 194: Quid ergo faciat haereticum, regulari quadam definitione comprehendi sicut ego existimo, aut omnino non potest, aut difficillime potest. — Contra Cresconium Donatistam lib. II, cap. III, § 4; cap. IV, § 6; cap. VII, § 9. — Manche Zeitgenossen Augustin's halten den Unterschied des Katholicismus und Donatismus für einen gleichgültigen: sie sagen, auf beiden Seiten werde derselbe Gott verehrt. Sermo XLVI, cap. VII, § 15, tom. VII, 233 A.

2) Ep. XLIII, cap. I, § 1.

3) Ib. § 1, tom. II, 118 C. De baptismo lib. IV, cap. XVI, § 23.

4) De praedestinatione Sanctorum cap. XIV, § 27: Quid igitur opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui prius quam illa haeresis oriretur non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? Quid procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur? Unde factum est, ut de gratia Dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter attingerent etc. Contra Julian. lib. II, cap. X, § 34, tom. XIII, 629 D. — Klasen, Die Entwickelung des Pelagianismus, S. 64.

ihnen die erstere beziehungsweise gemangelt und darum die schriftlichen Darstellungen mangelhaft seien. Dieses (zweite) Verständnis scheint in Betracht der Worte *„non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari“* vorgezogen werden zu müssen. Geschieht dies, so ergiebt sich, dafs der Verfasser (auch) hier den Besitz der *catholica veritas* nicht bedingt denkt durch den Grad der Klarheit der Erkenntnis, also eine, man möchte sagen, partiell latente Existenz derselben zugesteht. — Somit ist in Erwägung dieses augustinischen Gedankens die Unsicherheit inbetreff einer definitiven *emendatio* für den Katholiken doch nicht so quälend, als wir S. 341 glaubten annehmen zu müssen; noch viel weniger aber in Betracht eines anderen.

Wir lesen in den nämlichen *lib. de baptismo* den berühmten Satz, welcher lehrt, dafs nicht in allen Fällen Konzilienbeschlüsse notwendig seien, wenn man das wahrhaft Apostolische erfahren wolle. „Was die ganze Kirche ‚hält‘, wenn es auch nicht von Konzilien festgestellt, das, was immer bewahrt ist, wird als *apostolica auctoritate traditum* geglaubt“, heifst es *de baptismo* lib. IV, cap. XIV, § 31 und ebendas. lib. II, cap. VII, § 12 „vieles, was nicht in den Schriften der Apostel sich findet, auch nicht in den Konzilien der späteren, gilt für tradiert von den Aposteln, weil es im Bereich der ganzen Kirche beobachtet wird“; womit zu vergleichen ist *Ep.* LIV, § 1, tom. II, 164 C. D: *Illa autem, quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis Apostolis vel plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri* (wo freilich von rituellen Dingen die Rede ist). — Ja damals als nach dem Erlafs der *Epistola tractoria* des Zosimus die Pelagianer diesem Richter gegenüber als den einzig kompetenten Richterrat ein Konzil verlangten [1]) und eine ganz neue rationelle Methode erörterten,

1) S. die Urkunde Aug. Op. Bassani 1797, tom. XVII, 2733 G: Certa sit sanctitas vestra nos ad audientiam plenarii synodi provo-

wie dasselbe zusammengesetzt und eingerichtet werden müsse [1]): remonstrierte Augustin auf das heftigste nicht allein gegen diesen unerhörten Wahlmodus, sondern gegen das Zusammentreten eines solchen überhaupt. Die Ansicht, dafs eine Häresie nur durch „ein Konzil“ gerichtet werden könne, ist grundverkehrt; eine Versammlung dieser Art wird nur „selten“, in Fällen berufen [2]), wo Zweifel (inbezug auf die *catholica veritas)* zu lösen sind. Die Lehre der Pelagianer aber hat sich selbst als eine evidente Häresie dem *sensus catholicus* offenbart: sie würden und werden nicht durch ein episkopales oder rationales Gericht, sondern durch das ganze Denken und Leben der katholischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart, — durch das gesamte katholische Volk verurteilt [3]). Und begehrt man durchaus einen in ausdrücklichen Worten abstimmenden Richterrat, hat sich derselbe nicht bereits konstituiert, allgemeiner als der irgendwelcher („allgemeinen“) Synode? — Wollte man alle diejenigen, welche den Pelagianismus richten, den Augustinismus für Kirchenlehre erklären, versammeln, —

---

care. Julian ap. Augustin. Opus imperf. lib. II, cap. X. Walch a. a. O. Bd. IV, S. 680, § 35—37 (cf. lib. I, cap. X, § 34: Nec eos — — incertae sunt). Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus. Beitrag zur Dogmengeschichte (Freiburg i. Breisgau), S. 67.

1) S. die vorige Anm. Klasen a. a. O. — Vgl. oben S. 43.

2) Contra duas epistol. Pelag. lib. IV, cap. XII, § 34, Op. tom. XIII, 610: Aut vero congregatione synodi opus erat, ut aperta pernicies damnaretur: quasi nulla haeresis aliquando nisi synodi congregatione damnata sit, cum potius rarissimae inveniantur, propter quas damnandas necessitas talis exstiterit etc. — Nicht jede Frage, soll sofort auf einem Universalkonzil erledigt werden, de baptismo lib. II, cap. IV, § 5, tom. XII, 128 B. C. Nec enim nos ipsi tale aliquid auderemus asserere nisi universae Ecclesiae concordissimae auctoritate firmati, cui et ipse cederet, si jam illo tempore quaestionis hujus veritas — — solidaretur etc. Gewisse Differenzen können unbeschadet der katholischen Einheit in der Kirche geduldet werden, contra Faustum lib. XI, cap. II, tom. X, 264 E.

3) Vgl. oben S. 23. 43. Contra Julian. lib. II, cap. X, § 34. 35. 36.

wo wäre ein Lokal zu finden, welches diese Zahl fassen könnte [1]). — Die Deklaration der *catholica veritas* inbezug auf die hier vorausgesetzten Lehren ist bereits erfolgt, aber nicht durch Akte des synodalen Instituts. —

32. Kehren wir nach dieser unvermeidlichen Digression mit bereicherter Kenntnis des Quellenmaterials zu der Stelle zurück, welche uns S. 339 beschäftigt hat: so ist klar, daſs sie als einzelne von uns in auſserordentlicher Weise überschätzt worden. Durch andere sind wir belehrt, a) daſs das Konzil durchaus nicht das einzige, nicht das unbedingt notwendige Organ sei, durch welches die *catholica veritas* für die Erkenntnis erschlossen werde; weiter b) daſs die letztere durchaus nicht durch ein solches, nicht durch eine Reihe solcher in allen Fällen feierlich verkündigt werden müsse, wenn sie Autorität gewinnen solle, sondern daſs c) an manchen Stellen die Vorstellung sich finde, das echt Apostolische verkündige sich selbst durch die thatsächliche Universalität — also in formloser Weise —, die *catholica veritas,* nicht der Deklaration durch ein Konzil bedürftig, leuchte allen Katholiken von selbst ein.

Daſs diese mit derjenigen, welche der Verfasser *de baptismo* lib. II, cap. III, § 4 darlegt, nicht übereinstimmt, ist ebenso evident als der Satz, daſs (empirische) Thatsache und Kritik einander ausschlieſsen. Dort lehrt der Autor, die *catholica veritas* sei nicht zu suchen, — sie falle mit der faktischen Tradition zusammen, werde dem *sensus catholicus* unmittelbar erkennbar; hier und in den schon oben S. 336 berücksichtigten nahezu gleichlautenden Aussagen heiſst es, diese und jene sei verschieden, das Faktische nicht das Wahre. Nun haben wir um so weniger das Recht, die berühmte, soeben wieder citierte Stelle, welche den Gedanken von den Konzilien als den notwendigen Hebeln des Fortschritts des Erkennens ausspricht, einseitig zu bevorzugen, als Augustin nirgends anderswo diesen Gedanken mit solcher Präcision wiederholt hat.

Ich kann denselben schlechterdings nicht für einen prin-

---

1) Contra Julian. lib. II, cap. X, § 37, tom. XIII, 682 A. B.

zipalen, nicht für den fundamentalen halten, auf welchen man eine systematische Theorie von den Konzilien aufzubauen versuchen müsse. Das würde gar nicht gelingen, wenn nicht die Mittel einer verkehrten Harmonistik angewandt werden sollten. Aber dies Unternehmen überhaupt wäre nichts weniger als seinem Sinn entsprechend. Denn dieser Schriftsteller, welchen zu verstehen hier unsere einzige Aufgabe ist, hat — wie seine divergierenden Gedanken, die sogar in der nämlichen Schrift[1]) zum Ausdruck kommen, zeigen — gar nicht das Bedürfnis gehabt, eine Theorie der bezeichneten Art zu entwickeln; vielmehr haben ihn Opportunitätsrücksichten geleitet, als er die Worte *de baptismo* lib. II, cap. III, § 4 schrieb: ihm kam es darauf an, die — ihm peinliche — Autorität des von den Donatisten so hoch gefeierten Konzils zu Karthago unter Cyprian durch eine überraschende Digression zu brechen, nicht Paragraphen eines Lehrbuches des Kirchenrechtes zu formulieren.

33. Erwägen wir dies und das § 31 Erörterte, so tritt die ganze Konzilsfrage in ein neues Licht. Wir hatten § 28—30 angefangen zu untersuchen, wo die allerhöchste Repräsentation der infallibelen katholischen Kirche zu finden. Jetzt hat sich uns ergeben, dafs Konzile in ihren verschiedenen Graden, selbst absolute Plenarkonzile (ökumenische) in seinem Sinne wohl als unter Umständen zweckmäfsige Repräsentationen gelten, — kein einziges aber als die Repräsentation, — als definitive Autorität, als absolut erforderlich, als zweifellos infallibel[2]) bezeichnet werden dürfe. Die Frage nach eben dieser, also die Frage, welche wir § 27 (Ende) meinten erheben zu müssen, hat

1) De baptismo lib. II, cap. VII, § 12.

2) Epist. LXXXIV, § 4: Sed haec (unmittelbar vorher in § 3 ist von dem Judicium episcopale apud Arelatum datum die Rede gewesen) humana judicia deputentur et circumveniri ac falli vel etiam corrumpi dicantur (allerdings — in erster Linie — von den Donatisten; aber der Satz bleibt dessen ungeachtet ein merkwürdiger).

ihn eben gar nicht als systematischen Kirchenrechtslehrer beschäftigt, — sondern nur insoweit als die Zeitverhältnisse dazu veranlaſsten. Da diese sich veränderten, so veränderten sich auch die Antworten, wie die augenscheinlichen Widersprüche zeigen. — Wie, von wem das Konzil zu berufen [1]), wie es zusammengesetzt sein müsse, wenn man es für ein rechtmäſsiges halten solle [2]), ob die Dekrete desselben in sich gültig, ob und von wem sie zu bestätigen seien — ob Papst? ob Konzil? [3]) —, über alle diese Dinge hat er sich nicht ernstlich, nicht in der skrupulösen Weise wie die Liberalen im 15. Jahrhundert den Kopf zerbrochen; — keine alle Fälle regelnden Sätze aufgestellt, — aufstellen wollen, — können. Dazu fehlten in seiner Theologie die unveräuſserlichen Vorbedingungen, nämlich a) eine klare in sich harmonische definitive Lehre über das Verhältnis von *catholica veritas* zur *traditio* (was wir oben S. 336 erörtert haben, ist nicht eine solche, sondern — wie sich uns ergeben hat — eine gelegentlich gegebene Auskunft, eine Lösung der Schwierigkeit, welche er in gewissen Zeiten für eine glückliche erachten mochte, von der er aber bei anderen Gelegenheiten wieder gänzlich absah), weiter b) eine widerspruchslose

1) Er bemerkt ganz unbefangen contra epistol. Parmeniani lib. I, cap. V, § 10, tom. XII, 23 B (cf. Epist. XLIII, cap. V, § 14 Brevic. collat. cum Donat. coll. tertii diei cap. XII, § 24, tom. XII, 711 E. F. Ep. LXXXIX, § 3), daſs das Konzil in Rom von Konstantin berufen worden.

2) Betrachtungen darüber können ja ebenso wenig wie über die rechte Methode der Reformation der Kirche im voraus, lediglich theoretisch angestellt werden, sondern nur in thatsächlichen gegenwärtigen oder eben erlebten Zuständen der Not. Augustin kannte diese aus eigener Erfahrung nicht. Die nicenische Synode war eine längst geheiligte Autorität. Wie er über die Konstantinopolitanische dachte, wissen wir nicht, da er sie gänzlich ignoriert (S. 184). Das wirkliche Zusammentreten der Ephesiner hat er nicht mehr erlebt (ebendas. S. 164). Wie hätte er daher dazu kommen können, über den im Text erwähnten Punkt sich auszusprechen?

3) S. oben S. 324.

Theorie über das Verhältnis der mündlichen Überlieferung zur heiligen Schrift. Dafs eine solche bei ihm nicht zu finden, mufs ich hier als bewiesen voraussetzen [1]) und mich begnügen an die berühmten Stellen [2]) zu erinnern, welche, als einzelne betrachtet, die heilige Schrift als die einzige absolute Norm bezeichnen, welcher alles, selbst die der mündlichen Tradition der Kirche weichen müsse, wie an jene anderen, welche die Autorität der letzteren feiern.

Ohne Zweifel hat er den Glauben an diese, an die Infallibilität derselben gehabt, aber niemals eine dem entsprechende dialektische, vollständige Lehre entwickelt. Der Episkopat, der römische Episkopat, der Episkopat und der römische Episkopat (Bischöfe und [3]) *sedes apostolica),* das Konzil sind Formen (nicht die Formen) ihrer Autorität, ihrer vorausgesetzten Infallibilität. Diese Gröfsen werden alle bisweilen neben einander genannt, bald in der Art erwähnt, dafs die eine höher geschätzt zu werden scheint als die andere [4]). Es wird aber auch von allen diesen abgesehen: die Autorität der Kirche gebraucht Formen, gebraucht sie aber auch nicht; sie bedient sich gewisser anstaltlicher Organe, — aber kein einziges ist das Organ. Die Tradition und die *catholica veritas* gelten einerseits als verschieden, — diese wird als die (ideelle) Wahrheit jener angesehen; anderseits erscheint die (empirische) Tradition als das laute, freie und doch autoritative Gesamtbekenntnis der katholischen Christen [5]), dieses als die nicht

1) Clausen, Augustinus Scripturae sacrae interpres Havniae 1827, p. 125. Dorner, Augustinus, S. 237—243; Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 236.

2) Z. B. Ep. LXXXII, § 3, tom. II, 252 A. B contra Cresconium Donat. lib. I, cap. XXXIII, § 39. De natura et g. c. LXI, § 71.

3) Ep. CXC, cap. VI, § 22, tom. II, 921 B; Epist. CLXXXVI, § 3: Quod fides vera et catholica tenet semper Ecclesia. Epist. LXXXIX, § 4.

4) S. oben § 22, S. 319; § 24, S. 324.

5) De baptismo lib. II, cap. V, § 6, tom. XII, 128 F. Contra Julian. lib. I, cap. VII, § 32; lib. II, cap. X, § 36: Quamvis propitio Deo de hac fide, cui contradicitis, catholica sanum sapiat mul-

verborgene, der Untersuchung nicht bedürftige, sondern offenbare *catholica veritas.* —

34. Die Gedanken, partiell in Widerspruch mit sich selbst, schliefsen also ab mit einem unsicheren Resultate. Auf die Fragen wie? wo? wird die Kirche als lehrende in absolut auktoritativer Weise repräsentiert, ist nirgends eine Antwort in prinzipieller Klarheit gegeben.

Sollten jene Unsicherheit, diese Unklarheit sich nicht „tiefer" ergründen lassen? —

Ich habe bereits oben [1]) nachgewiesen, inwiefern unser Autor die Kirche in ihrer Bedeutung als Sphäre des Heils einerseits hoch, anderseits niedrig stellen konnte. Man darf versuchen, diese doppelte Beurteilung derselben, auch sofern sie als Lehrauktorität in Betracht kommt, darzuthun. Dieses Unternehmen aber kann nur dann gelingen, wenn an die Doktrin über Glauben und Wissen, über das Verhältnis der *auctoritas* und *ratio* erinnert wird. Nur in dieser Absicht, nicht jenes bedeutsame Kapitel in selbständiger Weise zu erörtern, gehe ich auf dasselbe ein [2]).

Es ist bekannt, dafs unserem Autor der Begriff der Offenbarung von dem der unbedingten Auktorität als untrennbar [3]) erschien. So gewifs Gott als der providentiell [4]) waltende sich offenbart, so gewifs hat er auch in

---

titudo. Ib. § 33, tom. XIII, 638. Vgl. oben § 18, S. 301, Anm. 2, wo gesagt wird, dafs die Häretiker teils durch die Volksstimme, teils durch Konzile verdammt seien.

1) S. Studie II, § 9—13 namentlich S. 63. 82. 83. 89. 98. 99. 124.

2) Ich habe demnach nur einzelne Belegstellen ausgewählt, nicht die Pflicht, dieselben vollständig mitzuteilen.

3) Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Zweite Ausgabe (Stuttgart 1878) Bd. XI, S. 207. Huber, Die Philosophie d. Kirchenväter (München 1859), S. 258. Dorner, Augustinus u. s. w. (Berlin 1873) berücksichtigt diese wichtige Materie gar nicht.

4) De moribus ecclesiae catholicae lib. I, cap. VI, § 10, tom. I, 872; cap. VII, § 10: Nullum arbitror aliquo religionis nomine teneri, qui non saltem animis nostris divina providentia consuli aestimet. (Cf. de agone Christiano cap. VII, § 7. 8, tom. XI, 636 C. G; cap. VIII, § 9.) Contra Academicos lib. III, cap. XIX, § 42, tom. I, 350:

und mit dieser Offenbarung eine (höchste) Auktorität aufgerichtet, der wir uns zu untergeben haben [1]), um aufsteigen zu können als die Schwachen zu ihm dem Starken, als die Wandelbaren zu ihm dem Unveränderlichen, als die darum Irrenden zu ihm dem Wahren [2]), dem Untrüglichen [3]). Dieses Sich-Untergeben ist nichts anderes als Glauben; Glauben und Auktorität sind Correlata [4]). Aber die Auktorität heifst nichts anderes als die wahre Auktorität, und diese mufs der vernünftige Mensch als der suchende finden [6]) können kraft der Vernunft [7]), demnach dieselbe als eine dieser nicht widersprechende Gröfse erkennen. Das vermag freilich nur derjenige, welcher jene als eine wohlthuende pädagogische [8]) Macht zu würdigen versteht. Wenn er diese Erfahrung macht, wird er auch zugestehen, die *auctoritas*

Nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad corpus humanum declinaret etc.

1) So z. B. de utilitate credendi cap. XVI, § 34, tom. X, 79 Si enim providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum. Sin vero et species rerum omnium, quam profecto ex aliquo verissimae pulchritudinis fonte manare credendum est, et interior nescio quae conscientia Deum quaerendum Deoque serviendum meliores quosque animos quasi publice privatimque hortatur: non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, qua velut gradu certo innitentes attollamur in Deum. — Ep. CXVIII, cap. V, § 32, tom. II, 447.

2) Confess. lib. VII, cap. X, § 16, tom. I, 163; lib. X, cap. XLI, § 66. De libero arbitrio lib. II, cap. XIII, § 37, tom. I, 751. De ordine lib. II, cap. XIX, § 51 ib. 423. — Cf. de morib. eccl. cath. lib. I, cap. XIV, § 24 Ende. In Joann. evangel. tract. XLI, § 1, tom. IV, 755.

3) Sermo CLVIII, cap. II, § 2, tom. VII, 761.

4) De vera religione cap. XXIV, § 45, tom. I, 970. De utilitate credendi cap. IX, § 21 Schlufs, tom. X, 70; ib. cap. XI, § 25 l. l. 73 D. Christus hat den Glauben befohlen Ep. CXVIII, § 32, tom. II. De magistro cap. XI, § 37, tom. I, 695.

5) De ordine lib. II, cap. IX, § 27, tom. I, 410.

6) De utilitate credendi cap. VIII, § 20, tom. X, 68; § 21. Ep. CXX, ad Consentium § 3. 4.

7) De vera religione cap. XXIV, § 45; cap. XLV, § 83 cf. de utilitate credendi cap. XIII, § 29, tom. X, 75.

8) Ib. cap. XVI, § 34, tom. X, 79 F. G.

müsse der *ratio* vorangehen [1]). Wer so gestimmt ist, beginnt sich der christlichen Auktorität zu unterstellen, und je mehr das geschieht, um so deutlicher wird er sich davon überzeugen, dafs dieselbe die wahre [2]) und weiter erkennen, dafs jene sichergestellt sei in der katholischen [3]), von den Häresieen sich unterscheidenden Kirche. Sie ist somit anzuerkennen als die ausschliefsliche Inhaberin der christlichen, d. i. der absoluten Wahrheit. Die Auktorität wird also in überschwenglicher Weise gefeiert.

Aber daneben werden ganz andere Bekenntnisse laut. Jene ist doch nur für die Stumpfsinnigen [4]). Viel würdiger des Menschen als gebildeten ist das vernünftige Wissen,

---

1) Huber a. a. O. S. 258. De moribus ecclesiae cathol. lib. I, cap. II, § 3, tom. I, 869.

2) De ordine lib. II, cap. IX, § 27. — Ich benutze die Gelegenheit, auf eine — so viel ich sehe — nicht beachtete Stelle aufmerksam zu machen, in welcher Augustin das Christentum in seinem spezifischen Unterschiede von aller theoretischen Weisheitslehre als offenbarungsmäfsige Geschichte, als Heilsgeschichte würdigt oder doch nahe daran ist, es so zu würdigen contra Academicos lib. III, cap. XIX, § 42, tom. I, 349. 350: sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina. Non enim est ista hujus mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitas numquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cujus non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respicere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent. — Damit vergleiche man die Erörterung in Ep. CXXXVII, § 15. 16, tom. II, 533. 534, durch die er den Leser dazu anleitet, die Thatsachen des Alten und Neuen Testamentes als eine zusammenhängende Geschichte zu betrachten und diese in die grofse Weltgeschichte einzureihen.

3) Böhringer a. a. O. S. 213. Contra epistolam fundamenti cap. IV, § 5, tom. X, 183.

4) S. oben S. 89, Anm. 4. De utilitate credendi cap. XVI, § 34, tom. X, 79 F. G: Sola est auctoritas, quae commovet stultos, ut ad sapientiam festinent etc. Cf. de moribus ecclesiae cathol. lib. I, cap. II, § 3, tom. I, 869 A.

heifst es *de ordine* lib. II, cap. V, § 16, tom. I, 404 [1]); cap. IX, § 26 [2]). 27 [3]); als Ziel mufs die Überwindung der Auktorität, das Begreifen des Gehaltes derselben als vernünftigen gelten. Indessen das bleibt eine lediglich idealistische Forderung: das vernünftige Wissen, das Wissen vom Glauben wird hinieden stets ein unsicheres, mangelhaftes sein. Nun ist aber jenes das eigentliche [4]) Wissen, dasjenige, wonach die Seele Augustin's lechzte — der Wahrheitsdrang [5]) bewegte ihn nahezu ebenso stark als der Drang nach der Seligkeit —, also die Wahrheit als zu erkennende und erkannte das Allbefriedigende [6]). Allein

1) Duplex enim est via, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem aut certe auctoritatem.

2) L. l. 410: Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim, quod in agendo anteponitur, aliud quod pluris in appetendo aestimatur. Itaque quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis, tamen quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit, qualem se debeat praebere docentibus et quali vita esse docilis possit, evenit, ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiat nisi auctoritas januam. Quam quisque ingressus sine ulla dubitatione vitae optimae praecepta sectatur; per quae quum docilis factus fuerit, tum demum discet, et quanta ratione praedicta sint ea ipsa, quae secutus est ante rationem: et quid sit ipsa ratio, quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus jam sequitur et comprehendit. — Diese Gedanken sind von Johannes Scotus Erigena wiederholt. S. meine Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter (Berlin 1875) Bd. I, S. 55.

3) Auctoritas autem partim divina est partim humana, sed vera firma summa est, quae divina nominatur. — — Doceat enim (auctoritas divina) oportet et factis potestatem suam et humilitate clementiam et praeceptione naturam quae omnia sacris, quibus initiamur, secretius firmiusque traduntur etc. Humana vero auctoritas plerumque fallit etc.

4) De utilitate credendi cap. XI, § 25; cap. XII, § 26. 27, tom. X, 73. 74. Retract. lib. I, cap. XIV, § 3.

5) S. z. B. de ordine lib. I, cap. VIII, § 23, tom. I, 388 D.

6) In demselben Grade, in welchem das Wissen von der unveränderlichen ewigen Wahrheit gelänge, würden wir selbst unver-

diese kann eben nirgends im Diesseits dargeboten werden. Selbst die katholische Kirche vermag das nicht, — eben weil sie Auktorität, also eine Stütze nur der Schwachen, des grofsen (des Denkens nicht mächtigen) Haufens [1]) sein und bleiben mufs. Die Wahrheit als erkannte, die wirkliche Wahrheit ist eine transcendente Gröfse, selbst von der Kirche nicht zu umspannen. Gott den überweltlichen erkennen wir freilich als die Wahrheit [2]) an, — aber die Kirche wird immerdar ein Institut dieser Welt bleiben [3]). —

Sollte nun etwa diese Gedankenreihe das lösen können, was wir suchten, — das Schwanken unseres Autors in der Lehre von der Repräsentation (der Kirche) erklären? — Könnte man vielleicht urteilen, dasselbe sei zuhöchst aus den Disharmonieen, ja man möchte sagen, aus dem Dualistischen in der zuletzt dargelegten Theorie herzuleiten? — Wäre die Frage zu bejahen, so würde also etwa zu sagen sein. Die Infallibilität, nirgends ausdrücklich gelehrt, wird von ihm nur als eine lediglich ideelle Eigenschaft der irdischen katholischen Kirche vorausgesetzt. Dieselbe hat die *catholica veritas* [4]), aber niemals als eine definitiv deklarierte, niemals als eine von dem autoritätsfreien Erkennen zu erfassende, also niemals die wirkliche Wahrheit. Auch sie ist eine suchende. Sie stellt unter Umständen Glaubenssätze auf, aber niemals in Formulierungen, welche nicht überboten werden könnten. Sie ist zu schwach, um ein bleibend Gültiges zustande zu bringen. Sie kann demnach auch kein reales, verfassungsmäfsiges Organ besitzen, welches ihre (ideelle) Infallibilität in effektiver Weise erwiese. Denn diese ist nur ein Postulat. —

Diese Erwägungen haben sich mir aufgedrängt, — aber

änderlich ewig werden. De trinit. lib. IV, cap. XVIII, § 24, tom. XI, 91; lib. IX, cap. X, § 16; lib. XII, cap. III, § 3. Vgl. S. 361, Anm. 5.

1) De utilitate credendi cap. XII, § 27, tom. X, 74 F. G.

2) S. z. B. Confess. lib. VII, cap. X, § 16, tom. I, 163 A; lib. X, cap. XLI, § 66.

3) Vgl. S. 83. 84.

4) S. S. 43. 167. 171. 190. 330. 336.

sie haben mich selbst nicht überzeugt. Daſs Augustin in reflektierender Weise die von mir angedeutete Kombination selbst vollzogen, ist gar nicht zu beweisen. Daſs die (fragmentarische) Lehre von den Konzilien, welche er als Katholik sich zu bilden suchte, durch die von mir skizzierte religionsphilosophisch-metaphysische Ansicht halbunbewuſst so eingeschränkt worden, wie ich darzulegen mich bemüht, ist möglich, — aber durchaus unsicher. — Nichtsdestoweniger habe ich mir erlaubt, den Lesern das Vorstehende mitzuteilen. Vielleicht wirkt es als Reizmittel für ein weiteres Forschen. —

35. Es bleibt mir nur übrig, die Hauptresultate dieser Studie zu formulieren.

a) Die Voraussetzung der Lehre Augustin's von dem Episkopat ist zwar die Cyprian's, — aber, so zu sagen, die Stimmung beider Lehren ist nicht gleichartig. Diese Ungleichartigkeit erklärt sich teils aus der Verschiedenheit der Verhältnisse, unter denen beide lebten (S. 236. 237), teils aus der Differenz der Naturen. Augustin war kein Kirchenpolitiker (S. 234. 290).

b) Das Hierarchisch-Episkopalistische, was die — wenigstens vorherrschende — Ansicht Cyprian's charakterisiert, ist von Augustin erheblich ermäſsigt, die Vorstellung von der göttlichen Stiftung des Episkopats, von dem Rechte der Kirchenregierung nirgends ausdrücklich betont (S. 237 bis 241. 247. 282), überhaupt die Bedeutung desselben für die Kirche nicht in dem Maſse gewürdigt, wie von Cyprian (S. 283—290).

c) Nirgends wird die Unterwerfung unter den Bischof als Bedingung der Gliedschaft an der Kirche in den Vordergrund gerückt (S. 241—243); die „Mittlerschaft" der Bischöfe nirgends deutlich gelehrt, sogar an manchen Stellen (S. 54) ausdrücklich geleugnet.

d) Der Unterschied zwischen Klerus und Laien wird nicht nur nicht geschärft, sondern abgeschwächt, ja hier und da ignoriert, die Idee des allgemeinen Priestertums mehrfach in ergreifender Weise verkündigt (ebd. S. 244. 247); der Apostel Petrus als Repräsentant und Typus (figura)

der Christen im ganzen ohne Rücksicht auf den Unterschied des Klerus und der Laien angesehen (S. 287. 326. 327).

e) Es finden sich Aussagen über das Verhältnis des Amts zu der persönlichen Beschaffenheit des Amtsträgers, welche den Donatismus streifen (S. 249—252) im Widerspruche mit jenen anderen, welche S. 54 gewürdigt wurden. — Die Differenzen erklären sich aus dem doppelten Kirchenbegriffe (S. S. 63. 65. 77. 78. 79. 250).

f) Die Lehre von dem *Sacramentum ordinis* (S. 253 bis 280), welche Augustin begründet hat, ist nicht durch hierarchische Interessen, nicht durch irgendwelche dogmatische Kupidität motiviert, sondern durch die Tendenz, donatistische Konsequenzen (welche — merkwürdig genug — in einer Stellenreihe bei Cyprian vorbereitet sind (S. 253 bis 260) abzuschneiden, für den Katholicismus unschädlich zu machen, — durch Opportunitätsrücksichten (S. 247. 277. 278).

Sie ist zumal bei Vergleichung anderer augustinischen Lehren eine disharmonische zu nennen (S. 253. 258. 276).

Es läfst sich keine Stelle bei Augustin ausmitteln, welche bewiese, dafs die Lehre von dem *Sacramentum ordinis* von ihm selbst zur Steigerung der priesterlichen Würden im Unterschiede von dem Stande der Laien verwendet worden (S. 281. 282).

g) Augustin hat höchst wahrscheinlich keinen der gleichzeitigen römischen Bischöfe gekannt. Auch der briefliche Verkehr war kein lebhafter (§ 15, S. 292).

h) Alle Bischöfe als Nachfolger der Apostel (§ 12, S. 283—286), als Inhaber der *sedes apostolicae,* gelten im grofsen und ganzen als koordiniert (§ 25, S. 328. 285. 286). — Petrus wird betrachtet als Repräsentant der einander gleichstehenden Apostel (§ 13, S. 286—288, § 19, S. 305. 306), aber auch der schwachen Christen (S. 326 bis 328).

i) Nichtsdestoweniger nennt Augustin denselben wiederholt den ersten der Apostel und schreibt dem römischen Bischof als dessen Nachfolger, als Inhaber der *sedes apostolica,* § 18, S. 301 ff., im Interesse der Einheit der Kirche,

§ 19, S. 305, eine relative höhere Autorität nach Rang und Macht zu, ebend. § 18, S. 303.

k) Der Umfang der Jurisdiktion wird aber nicht sicher beschrieben, wie denn überhaupt Augustin für kirchenrechtliche Dinge ein nur geringes Interesse zeigt. Ebend. § 19, S. 305.

l) Die *sedes apostolica* in Rom gilt ihm als eine angesehene Trägerin der kirchlichen Lehrtradition (§ 21. 22). Es kommen Stellen vor, in welchen ihr Infallibilität, die höchste Entscheidung in Lehrstreitigkeiten scheint zugeschrieben werden zu sollen. Ja einzelne Sätze, in dieser Einzelheit festgehalten, unbefangen, ohne Eintragung erklärt, sprechen die Anerkennung des Rechts der letzteren wirklich aus, § 23. 24.

m) Dieselben können aber nicht als Beweise dafür gelten, dafs Augustin die Lehre von der Infallibilität vertrete, weil anders lautende ganz unzweideutige Erklärungen denselben entgegenstehen, § 20. 21. Sogar der Apostel Petrus ist fallibel in Lehre und Leben gewesen, § 25, S. 326.

Der Versuch einer Apologie des römischen Bischofs Zosimus zeigt bei richtiger Würdigung, dafs Augustin weder der römischen Kirche noch viel weniger dem römischen Bischofe Infallibilität zuerteilt. Ebend. § 22, S. 312, § 25, S. 325.

n) Der Satz *de baptismo* lib. II, cap. III, § 4, in welchem das *emendari* des früheren Konzils durch das spätere ausgesagt wird, mit den Prinzipien des Katholicismus nicht vereinbar, ist von Augustin nicht mit Bewufstsein als ein prinzipieller, allgemeiner ausgesprochen, sondern aus Opportunitätsrücksichten zu erklären, § 30, S. 339, § 31 zu Anfang S. 345.

o) Die Idee der Infallibilität der Kirche gehört zu Augustin's vulgär-katholischen, in seinem katholischen Glauben wurzelnden Grundvoraussetzungen. Sie ist von ihm nirgends unmittelbar, nirgends ausdrücklich dargelegt, dogmatisch erörtert, S. 347. 348.

p) Darum konnte er nicht das Bedürfnis haben über die legitime Form der allerhöchsten Repräsentation

der (der Voraussetzung nach) infallibelen Kirche eine erschöpfende präcise Doktrin auseinanderzusetzen, § 32, S. 345.

q) Die Unsicherheit und die Unklarheit in den Äufserungen über Infallibilität, infallibele Repräsentation der Kirche haben vielleicht ihre Wurzeln in den Schwankungen seines Denkens über Auktorität und Vernunft, Glauben und Wissen, § 34, S. 350.

r) Der Episkopat und die römische *sedes apostolica,* sämtliche relativ koordinierte *sedes apostolicae,* das relative, das absolute Plenarkonzil gelten als Repräsentationen der (infallibelen) Kirche; aber keine dieser Gröfsen bildet, nicht alle zusammengenommen bilden die (infallibele) Repräsentation der (infallibelen) Kirche (§ 33, S. 347). Diese hat kein unbedingt sicheres, sie unzweifelhaft repräsentierendes anstaltliches Organ, ebend. S. 347.

s) Die Begriffe *traditio (consuetudo)* und *(catholica,* S. 43. 167. 171. 190. 330. 336. 342) *veritas,* welche in Cyprian's Lehre beziehungsweise nebeneinanderstanden, S. 334, sind auch von Augustin nicht mit Präcision ausgeglichen, § 33, S. 348.

VI.

Weltliches und geistliches Leben (Mönchstum). Weltliche und kirchliche (geistliche) Wissenschaft (Mystik).

---

1. Das angekündigte Thema setzt die Lösung eines anderen voraus.

Das gegenwärtige Leben des katholischen Christen, mag es ein weltliches mag es ein geistliches sein, ist doch in dem einen wie in dem anderen Falle das diesseitige im Unterschied von dem jenseitigen in der Zukunft. Man darf behaupten, daſs dieser (Unterschied) bereits vor den Anfängen der „katholischen“ Kirche nahezu als Gegensatz [1]) gedacht, mehr oder weniger in dem religiösen Bewuſstsein erfahren ward; somit auch von dem katholischen Augustin. Ist also gleich diese Antithese ihm nicht eigentümlich, so glaube ich doch die darauf bezüglichen Gedanken desselben hier nicht voraussetzen, sondern (innerhalb gewisser Grenzen) darlegen zu müssen.

Das „Leben“ [2]) ohne allen Zusatz, „das“ Leben kann

---

1) Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (Freiburg im Breisgau 1886), Bd. I, S. 116. 119. 127.

2) In psalm. CXVIII, Enarr. Sermo XIX, § 4. Augustini Opera opera et studio monachorum ordinis Benedicti etc. Bassani 1802. Venetiis. tom. VI, 691: Tunc enim vere vivam, quando nihil potero timere, ne moriar. Ipsa enim et sine ullo additamento dicitur vita nec intelligitur nisi aeterna et beata, tamquam sola dicenda sit vita, in cujus comparatione ista, quam ducimus mors potius sit appellanda quam vita etc. — Sermo CCCVI, cap. VIII,

nur sein das ewige in Differenz von dem zeitlichen, für den irdischen Menschen das zukünftige [1]). Das Leben erleidet nicht irgendwelchen Wandel [2]) erträgt nicht das Nacheinander von gestern, heute und morgen, nicht eine Mehrheit von Tagen [3]); es kennt nur einen Tag, welcher nichts weiſs von Sonnenaufgang und Sonnenuntergang [4]), nichts weiſs von dem Ende [5]). Das Leben ist Sein [6]), das echte Sein, das unwandelbare, — das Leben eben darum das unwandelbare, — das selige [7]) nach dem Urteil der Christen.

Das, welches man gewöhnlich Leben nennt, würdigen diese als Nicht-Leben [8]), — die Sphäre der gegenwärtigen Verhältnisse als die des Todes. Es wird erst kommen das Reich der Lebendigen [9]).

---

§ 7, tom. VIII, 1242 B quid addam aeternam? Sermo CCCXLVI, § 1 ib. 1338 E. F.

1) S. z. B. de civitate Dei lib. XIX, cap. IV ed. Dombart, tom. II, 316, § 25 ib. cap. XVII, tom. II, 335, § 30.

2) Sermo CCCXLVI, § 1, tom. VIII, 1338 F. Matth. 19, 16.

3) Sermo LXXXIV, § 2, tom. VII, 452 F.

4) Ib. — In psalm. XXVI, Enarr. Sermo II, § 7, tom. V, 159 A: Et anni tui non deficient. Nam dies vitae aeternae unus dies est sine occasu.

5) Ib. — In psalm. CXVIII, Enarr. Sermo XIX, § 4, tom. VI, 691 C. In evangel. Joann. cap. I, tractat. VII, § 1, tom. IV, 453 B.

6) S. z. B. de libero arbitrio lib. III, cap. VI—VIII; cap. XXI, tom. I. Wenn es heiſst in psalm. LX, Enarr. § 4, tom. V, 768 C: Habemus enim duas vitas, sed unam in qua sumus, alteram, quam speramus: so ist augenscheinlich hier (wie in so vielen anderen Stellen, s. oben S. 58. 84) das esse im empirischen Sinne genommen, als ein Sein zugestanden, während es nach idealistischem Urteil ein Nicht-Sein ist.

7) Sermo CCCVI, cap. VII, § 6, tom. VIII, 1241 C; cap. VIII, § 8.

8) Ep. X, § 2, tom. II, 17; Ep. LVI, § 2 ib. 191 B: Quam certum est enim tibi vivere te, tam sit certum doctrina salutari istam vitam, quae in deliciis temporum agitur, in comparatione vitae aeternae, quae nobis per Christum promittitur, non vitam, sed mortem esse deputandam. Ep. CXXX, cap. II, § 3, tom. II, 501.

9) In psalm. LXXXV En. § 24, tom. VI, 149. In psalm. CXVIII, Enarr. Sermo XIX, § 4, tom. VI, 691 C. D; de civit. Dei lib. XIX, cap. X, ed. Domb. tom. II, 323, § 25. 26; de trinit. lib. XIII, cap. VII, § 10, tom. XI, 221. Confess. lib. IV, cap. XII, § 18, tom. I, 119 C. D. Ep. CXXX, cap. II, § 3, tom. II, 501.

Ganz anders denken freilich die Weltkinder. Ihnen gilt dieses Leben, das Leben des Augenblicks als das teuerste Gut [1]), — teurer als irgendwelcher weltliche Besitz. Diesen im gegebenen Falle zu opfern, wären sie nur zu gern bereit, wenn sie nur jenes sich zu erhalten vermöchten [2]). Auch nicht wenige Namenchristen, vornehmlich ärmere, wenn sie auf jene Reichen blicken, welche in Saus und Braus [3]) ihre Tage verbringen, werden von Neid erfüllt und in den Wahn verstrickt [4]), eben diese führten ein seliges Leben. Das zeitliche Dasein möchten sie festhalten, gleich als wäre es ein Sein, — während die wahrhaft Gläubigen wissen, dafs das ewige, also selige Sein dem zeitlichen erst folgen wird [5]), dafs sie dasselbe als ein verheifsenes in dem Diesseits nur erhoffen [6]) können, wirklich

---

1) In psalm. XLVIII, Enarr. Sermo II, § 2, tom. V, 578 C.

2) Sermo XVI, § 2, tom. VII, 92 E. Sermo XX, § 4, tom. VII, 109 D. E. De agone Christiano cap. VII, § 8, tom. XI, 636. 637.

3) Sermo CCCLXI, cap. IV, § 4, tom. VIII, 1407 G — — de nimis carnalibus fratribus nostris et prope paganis (!) etc.

4) In psalm. XLVIII, Enarr. Sermo I, § 10, tom. V, 571 C: Adeo multi inopes et pauperes nostri parum firmi et non intuentes quid illis promittat Deus pro istis laboribus, cum viderint divites in epulis quotidianis, in splendore et nitore auri et argenti quid dicunt? Soli sunt isti, vere vivunt etc. In psalm. XXXVI, Sermo II, § 8. § 17, tom. V, 577 B: Tales facti Christiani etc. In psalm. XL, Enarr. § 5, tom. V, 462 B. C: Neque enim de cupiditatibus malorum nunc loquendum est, quia multi acquiescunt in theatris, multi acquiescunt in circo, in amphiteatro, multi acquiescunt in alea, multi in luxuria popinarum etc. Quid est acquiescunt? Delectantur etc.

5) In psalm. CIII, Enarr. Sermo IV, § 17, tom. VI, 494: Vita nostra modo spes, vita nostra postea aeternitas erit. Sermo CCXCVII, cap. V, § 8, tom. VIII, 1206 D: Ergo eligamus vitam, si amamus vitam. Quid eligimus? Vitam. Primo hanc bonam, post hanc aeternam. Primo hic bonam, sed nondum beatam. Bona modo agatur, cui postea beata servatur cap. VI, § 9 etc. Sermo CCLIX, § 2 l. l. 1061 B. Sermo CLVII l. l. 757 im Ganzen. Ep. CLV, § 9, tom. II, 702 A: Et beatam vitam, qua post istam vitam in ejus aeternitate perfruamur etc. De moribus ecclesiae catholicae lib. I, cap. XXV, § 47, tom. I, 889 D. De civitate lib. XIX, cap. XVII ed. Dombart tom. II, 335.

6) S. die vorige Anm. und Ep. CXL, § 17, tom. II, 559: Ab ea salute, cujus nondum rem, sed spem gerimus etc.

aber geniefsen werden am Ende der Tage in der Auferstehung der Toten [1]), wenn sie im verklärten Leibe herrschen mit Christo [2]).

Die Existenz in dieser Welt ist auch für sie, ja vornehmlich für sie eine quälende, — das Weltelend [3]) eine Marter [4]). Je länger dieselbe dauert, um so peinlicher wird sie. Je gläubiger jemand ist, um so inbrünstiger verlangt er nach dem Aufhören derselben [5]). Denn was anderes heifst lange (irdisch) leben als den schlimmen Tagen noch weitere schlimme hinzufügen [6]). — Und doch wünschen das jene Thörichten, welche am Geburtstage Gratulationen annehmen und anderen aussprechen [7]). Sie fürchten „den Tod", — sie meinen die Trennung der Seele von dem Leibe, statt dafs sie denjenigen fürchten sollten, welcher die Trennung der Seele von Gott ist [8]). Sie bezeichnen sich als glückliche [9]), so lange sie hier weilen. Und doch wäre

---

1) Sermo CCCLXI de resurrectione mortuorum § 2, tom. VIII, 1406 G. — Über die finalis beatitudo s. de civitat. lib. XIX, cap. IV ed. Domb. tom. II, 313, § 10; 316, § 25. — Nach de rudibus catechizandis cap. XVII, § 26. 27, tom. XI, 678 ist das rechte Motiv des Übertritts zum Christentum nur in denjenigen vorhanden, welche nicht infolge dessen ein seliges Leben auf dieser Erde erwarten, sondern erst „nach diesem Leben" die Seligkeit erhoffen.

2) Sermo LXXXIV, § 2, tom. VII, 452 E.

3) „Miseria" de civitate Dei lib. XIX, cap. X, ed. Dombart tom. II, 323, § 25. 26. De trinitate lib. XIII, cap. VII, § 10, Op. tom. XI, 221, lib. XII, cap. XIV, § 21, tom. XI, 219. Ep. CXXVII, § 3, tom. II, 489.

4) De agone Christiano cap. VIII, tom. XI, 638.

5) De doctrina Christiana lib. I, cap. XXX, § 31, tom. XI, 18 D: Et quanto in hac vita fruimur vel per speculum vel in aenigmate, tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus et ardentius finire cupimus. Cf. in psalm. CXVIII, Enar. XX, § 1, tom. VI, 693. 694.

6) Sermo LXXXIV, § 2, tom. VII, 452 E.

7) Ib. Et inepti homines gratulantur plurimis natalitiis tam suis quam filiorum suorum.

8) In psalm. XLVIII, Enarr. Sermo II, § 2, tom. V, 578 C. 579 A.

9) In psalm. XXVI, Enarr. Sermo II, § 7, tom. V, 159 A.

gerade das Abscheiden (von hier) die Bedingung, unter der sie in der That „glücklich“, des ewigen, seligen Lebens teilhaftig werden könnten.

Hienieden kann dieses niemand erfahren. Es ist eine überschwengliche Gröfse [1]), welche nicht zu umfassen ist von Wesen, welche dieser veränderlichen Welt angehören. Diese und jenes schliefsen sich gegenseitig aus, — so heifst es auf der einen Seite.

Auch von den Christen gilt, dafs sie hier in Finsternis wandeln [2]), ja selbst Finsternis sind [3]), am liebsten in Weinen und Klagen ihre Stimmung ausdrücken würden [4]). Sie wandeln zwar im Glauben, aber nicht im Schauen [5]). Sie sind auf dem Wege zum ewigen Leben [6]), Pilger [7]), welche in Sehnsucht wallfahren zum himmlischen Vaterland [8]), einkehren in Herbergen [9]), um sich daselbst zeitweilig verhältnismäfsig zu stärken; nirgends aber findet sich hier ein Haus, in welchem wir zur dauernden Befriedigung uns nieder-

1) Vgl. oben S. 83. 84. 97 und die bedeutungsvolle Stelle, welche ich bereits S. 121, Anm. 1 berücksichtigt habe, de virginitate cap. XXIV, § 24, tom. XI, 773 D.

2) In evangel. Joann. cap. VIII, tract. XXXIV, § 7, tom. IV, 710.

3) Ib. tract. XXXV, § 8, l. l. 711 A.

4) Ebendas.

5) S. z. B. de civitate Dei lib. XVII, cap. XIII. In psalm. XLVIII, Enarr. Sermo II, § 2, tom. V, 579. In evang. Joann. cap. VIII, tract. XXXIV, § 7, tom. IV, 710 D.

6) Sermo CCCXLVI, tom. VIII, 1338. De trinit. lib. IV, cap. XVIII, § 24, tom. XI, 91 B: Quapropter quoniam fides nostra fiet veritas etc.

7) Quaestionum in Genesim lib. I. Quaestio CLVI, tom. III, 547 B. Sermo CLIX, cap. I, § 1, tom. VII, 765. Sermo CLXIX, cap. XIV, § 18, ib. 818 C. Sermo CCCXXXIX, § 6, tom. VIII, 1310 G. Confess. lib. IX, cap. XIII, § 37, tom. I. De doctrina Christiana lib. I, cap. IV, § 4, tom. III, 7 eine Hauptstelle.

8) Sermo XXXVIII, cap. VIII, § 11, tom. VII, 199.

9) Zu den Herbergen gehört vor allen die Kirche (s. oben S. 62); diese aber ist zu allen Zeiten von der Sehnsucht nach dem Zukünftigen bewegt in psalm. CXVIII. Enarr. Sermo XX, § 1, tom. VI, 694 B.

lassen könnten. Dieses wäre ja das Ziel [1]); aber ein solches kann nur ein Überirdisches sein, — das ewige Leben, welches am Ende der Tage gespendet werden soll als Lohn [2]) für die Opfer, welche wir nach Christi Vorbild zu bringen haben auf unserer Wanderschaft.

2. Indessen auf der anderen Seite lesen wir doch auch Aussagen, welche die Differenz des Jenseits und Diesseits erheblich mildern, ja dem Wortlaut nach den Gegensatz verneinen. Die Christen — bekennt Augustin — vermögen sich in ihren Anstrengungen zu erquicken, indem sie schon hier das Ewige, wenigstens wie in einem dunkelen Spiegel schauen [3]), ja mit dem unsterblichen, seligen Leben sich zusammenschliefsen [4]). Niemand soll wähnen, dafs er lediglich durch das physische Sterben, durch das Ausscheiden aus dieser Welt selig werde [5]). Dieselben, von denen oben erklärt wurde, dafs sie in Finsternis, im Vergleiche mit dem jenseitigen Lichte, wandelten, werden doch im Gegensatze zu den Heiden das Licht in dieser Welt genannt [6]). Sie haben — heifst es weiter — das ewige Leben, sie haben es freilich noch nicht wirklich ergriffen [7]), noch nicht als ein offenbares, aber doch als ein in der Hoffnung [8]) gegenwärtiges, als ein verborgenes schon hier [9]). Wir können

1) In psalm. XXXIV, Enarr. Sermo I, § 5, tom. V, 306 D. De doctrina christ. lib. I, cap. XXX, § 31, tom. III, 18.

2) De moribus ecclesiae cathol. lib. I, cap. XXV, § 47, tom. I, 889.

3) De doctrina christiana lib. I, cap. XXX, § 31.

4) Aug. ep. ad Paulin. Nol. Ej. Op. ed. Muratori p. 270, § 2: Ut vitae immortali quodammodo coaptemur etc. De genesi ad literam lib. XII, cap. XXVI, § 54, tom. III, 414 D s. § 27 Ende.

5) Aug. Op. tom. II, 380 B—D. Ep. CV, § 2.

6) In evangel. Joann. cap. VIII, tract. XXXV, § 8, tom. IV, 718.

7) Sermo CCCXLVI, § 2, tom. VIII, 1340.

8) Sermo CLVIII, cap. VII, § 8, tom. VII, 764: Etenim ipsa spes peregrinationi necessaria est, ipsa est, quae consolatur in via etc. Ergo et spes, quae hic est, ad justitiam pertinet peregrinationis nostrae.

9) In evangel. Joann. cap. VI, tract. XXVI, § 10, tom. IV, 659 D Nam qui in me credit, inquit, habet vitam aeternam: non quod patet, sed quod latet. Über Joh. 17, 3 s. in evangel. Joann. cap. XVII,

— wird weiter gesagt — unter Umständen zeitweise bereits in der Gegenwart uns selig fühlen, z. B. wenn wir mitleidigen Herzens von unserem Besitz den Armen spenden [1]). Ja wir dürfen bereits jetzt in gewisser Weise uns freuen in Aussicht auf die herrliche Zukunft nach Anweisung des Apostels 2 Kor. 6, 10 als die gleichsam Traurigen, immer aber Fröhlichen. Inbezug auf unsere Traurigkeit kann man ein Gleichsam gebrauchen; unsere Fröhlichkeit aber kennt kein Gleichsam, weil sie auf der sicheren Hoffnung ruht. Wir sind die gleichsam Traurigen, weil unsere Traurigkeit wie der Schlaf vorübergeht, und am Morgen herrschen werden die Redlichen [2]). Wenn man über das berichtet, was man im Schlafe erlebt hat, fügt man hinzu „gleichsam". Ich safs gleichsam, ich redete gleichsam u. s. w. Alles ist gleichsam, weil der Träumende beim Erwachen nichts von dem findet, was er gesehen hat. Die Ungläubigen erleben nur gleichsam Glück und Freude. Die Gläubigen aber sind nur gleichsam traurig, in Wahrheit allezeit fröhlich [3]).

In diesem Satze ist vielleicht eine Ausgleichung der Aussagen enthalten, welche dem Wortlaute nach soweit auseinandergehen, dafs sie Widersprüche zu enthalten scheinen. Vergleicht man die erstere Reihe von Stellen mit der zweiten: so ergiebt sich unzweifelhaft schon in Betracht der unvergleichlich gröfseren Zahl derjenigen, welche jener angehören, dafs die, man möchte sagen, dualistische Tendenz überwiegt. Ja man wird kaum von einer daneben hergehenden monistischen (Tendenz) reden können, sondern

tractat. CV, § 3; tom. IV, 1006 C: Porro si cognitio Dei vita aeterna est, tanto magis vivere tendimus, quanto magis in hac cognitione proficimus etc. — Vgl. S. 353, Anm. 6.

1) In psalm. XL Enarr. § 4, tom. V, 461 C. D: Haec cogitans quia intelligit super egenum et pauperem et non aspernatur paupertatem Christi, intelligit divitias Christi, fit beatus in terra etc. S. § 13 gegen Mitte.

2) Psalm. XLIX (XLVIII), V. 15: Dominabuntur eis recti, sed mane August. in Psal. XLVIII Enarr. Sermo II, § 4, tom. V, 581.

3) In Psalm. XLVIII Enarrat. Sermo II, § 5, tom. V, 582.

von denjenigen einzelnen Aussprüchen, in welchen die letztere erkennbar zu werden scheint, wie von Ausnahmen von der Regel. Die Bekenntnisse von der Realität der *vita aeterna* in dem Glauben [1]) in dem Diesseits sind ihm abgenötigt durch die Auktorität einzelner Stellen der heiligen Schrift, durch vorübergehende Stimmungen seines religiösen Bewufstseins in partieller Divergenz mit seiner mehr systematischen Theorie.

3. Die Daseinsform in der Zukunft, das ewige Leben wird von ihm im Gegensatze zu der Unruhe und der Arbeit [2]) des diesseitigen Weltlebens vorgestellt als ein Zustand der Ruhe [3]). Die abgeschiedenen Seelen, welche feiern [4]) von den Anstrengungen des Handelns, haben nicht mehr mit den Begierden des Fleisches [5]) zu kämpfen, aber auch keinerlei Mühen [6]) auf sich zu nehmen, sie befinden sich in glücklicher Mufse, indem sie schauen [7]). Dieses kann man ihre Tugend [8]) nennen, — die einzige, welche ihnen eigen sein wird.

1) Da das ganze Leben eine miseria ist (S. 362, Anm. 3), so bedürfen wir um so mehr des Glaubens. De trinit. lib. XIII, cap. VIII, § 20, tom. XI, 221.

2) S. z. B. de libero arbitrio lib. III, cap. VIII, § 23, tom. I, 775 D. Ep. XCI, § 6, tom. II, 296 D: Ubi omnes sancti et fideles Dei post labores velut hiemales vitae hujus intermina aeternitate florebunt. Quaest. Evang. lib. II, Quaestio XX, tom. IV, 337 C über Martha und Maria, welche letztere die Kirche ist, welche sein wird in futuro saeculo, ubi cessans ab opere ministerioque indigentiae sola sapientia perfruetur.

3) Sermo CCCXXXIX, § 6, tom. VIII, 1310 G. Sermo CCLIX, § 3, tom. VII, 1061 E.

4) Vacare Sermo CCCXL, cap. XXX, § 31, tom. VIII, 1437: Tum ergo optime videbitur, cum summe vacabitur.

5) Ep. CXXXVII, § 20, tom. II, 536 A.

6) De musica lib. VI, cap. XIV, § 44, tom. I, 66 A.

7) Sermo XXXVIII, cap. VIII, § 11, tom. VII, 199: Patria contemplationis angelorum etc. De genesi ad literam cap. XXVI, § 54, tom. III, 415 D: Ubi secura quies erit et ineffabilis visio veritatis etc. Ibi videtur claritas Domini non per visionem significantem — — sed per speciem etc. De trinitate lib. XII, cap. XIII, § 22, tom. XI, 209 F; cap. XIV, XV, l. I, § 31.

8) In psalm. LXXXIII, § 11, tom. VI, 110 C: Ab his virtutibus

Indessen diese Aussagen bleiben doch nicht ohne Einschränkungen oder vielmehr die bisher beschriebene Richtung der Gedanken wird ermäfsigt durch das Eingreifen einer anderen, — ja der Konflikt beider in einigen wenigen Stellen offenbar. Sie reden von der unaussprechlichen Ruhe des müfsigen Handelns [1]), von dem Handeln der Ruhenden [2]), von einem *status motus* [3]), von einem thätigen Schauen, — „dergleichen nicht thuend, thust du keineswegs nichts, denn du wirst denjenigen schauen [4]), nach welchem du verlangt hast“, heifst es [5]) *Sermo* XXXVIII, cap. XX, § 30 — von einem Schauen, welches eins ist mit dem Lieben [6]), mit dem Lieben, welches nach dem Schwinden des Glaubens und des Hoffens allein bleibt [7]), dem Lieben, welches unzertrennlich ist von dem Preisen. Zu erbitten haben sie nichts mehr [8]), — sie die alles Besitzenden, —

---

imus in illam virtutem. Et quae erit illa virtus nisi solius contemplationis Dei? — — Ergo ab his virtutibus hujus actionis ibimus in virtutem illius contemplationis, qua contemplemur Deum etc.

1) Ep. LV, § 17, tom. II, 178 A. Requies est quaedam ab omni labore omnium molestiarum sancta atque perpetua: in eam nobis ex hac vita fit transitus, quem Dominus noster Jesus Christus sua passione praemonstrare ac consecrare dignatus est. Inest autem in illa requie non desidiosa segnitia, sed quaedam ineffabilis tranquillitas actionis otiosae (!).

2) Sermo CCCLXIII, cap. X, § 31, tom. VIII, 1437. De civitate Dei l. XIX, c. XIX, ed. Domb. tom. II, 338, l. 32: In otio non iners vacatio delectare debet etc. — Vgl. unten § 24.

3) De civitate Dei lib. XXII, cap. XXX. Eygyppii Excerpta ex Augustino Rec. Knoell. Vindobonae 1885, p. 551, lin. 10.

4) Sermo XXXVIII, cap. X, § 30, tom. VII, 193 G: Ut contempler dilectionem Dei.

5) Ib. p. 193 G.

6) Sermo CCXLIII, § 8, tom. VII, 1015 G. Vgl. die Anm. 4 angeführte Stelle.

7) De genesi ad literam lib. XII, cap. XXXI, § 59, tom. III, 419 A: Sive utilis huic vitae et postea non futurae sicut fides, qua credimus ea, quae nondum videmus, et spes qua futura cum patientia exspectamus et ipsa patientia etc. Istae quippe et hujusmodi virtutes — — — non erunt in ista vita. Ep. CXXXVII, § 20, tom. II, 536 — sed ista — — retinenda Dei et proximi caritas.

8) Sermo CLIX, cap. I, § 1, tom. VII, 765.

aber doch vermögen sie zu beten: die den Herrn preisenden Gebete kann man als die Handlungen dieser Seligen sich denken [1]), die nur Freude und Wonne haben. Das *Gaudere, Delectari*, die diesen Verben entsprechenden Substantive begegnen dem Leser bei Beschreibung der jenseitigen Sphäre an mehr als einer Stelle [2]). Dazu kommen die vielen anderen das *frui Deo* feiernden, welche erst weiter unten § 25 berücksichtigt werden sollen.

Manche derselben haben einen eudämonistischen Klang, andere scheinen den Quietismus des Erkennens als das Höchste zu würdigen.

Was die letzteren betrifft, so können sie erst anderswo (§ 25) in Betracht gezogen werden. Inbezug auf die ersteren dürfte Folgendes zu erwägen sein. Die *vita aeterna* gilt allerdings unserem Verfasser als ein *praemium* [3]), aber nur diejenigen empfangen dasselbe, welche sich dessen würdig gemacht haben durch ein sittlich reines Leben auf Erden. „Dieses bejammernswerte Leben“ — heifst es *de trinitate* lib. XII, cap. XIV, § 21 — „wird durch die Tugenden so geleitet, dafs man zu jenem ewigen Leben gelangt, welches ein wahrhaft seliges ist. Und *de agone Christiano* cap. XIII, § 14, tom. XI, 641 C lesen wir eine Erklärung, welche sowohl auf das Diesseits wie auf das Jenseits bezogen werden kann: *Errat quisquis putat veritatem se posse cognoscere, cum adhuc nequiter vivat. — Talis vita non potest puram illam et sinceram et incommutabilem*

1) Sermo CCXLII, § 8, tom. VIII, 1015 G. Sermo CCCLXIII, cap. XXX, § 31, tom. VIII, 1437. Sermo XXXVIII, § 30, tom. VII, 193 G.

2) S. z. B. de civitate Dei lib. XXII, cap. XXX. De libero arbitrio lib. I, cap. XI, § 29, tom. I, 725 B; cap. XIV, § 30; lib. XIX, cap. XIX. De genesi ad literam lib. XII, cap. XXXIV, § 65, tom. III, 422. De libero arbitrio lib. I, cap. XIV, § 40, tom. I.

3) S. oben S. 364, Anm. 2. De moribus ecclesiae catholicae lib. I, cap. XXV, § 47, tom. I, 889 D. Ep. CXXXVII, § 20, tom. II, 536. — Dagegen Neque bonae vitae nostrae terrenam mercedem a Domino requirimus Sermo XIX, § 6, tom. VII, 105 D.

videre veritatem etc. Das sittliche Leben [1]) im Diesseits ist somit die Bedingung, welche erfüllt werden mufs, wenn der Christ jener „Genüsse“ im Jenseits teilhaftig werden will. Ein Satz, welcher jedoch einer noch näheren Bestimmung zu bedürfen scheint, wenn er die Formel des echten augustinischen Gedankens werden soll. Nicht das ist die Meinung, als ob der einst sittlich rein Gewesene diese Beschaffenheit abgestreift habe, wenn er in die jenseitige Sphäre eingetreten, als ob er in dieser der lediglich Geniefsende würde; vielmehr die *pietas* [2]) und die *dilectio* [3]) erhalten sich aller sonstigen Wandlungen ungeachtet als die sich gleich bleibenden Momente in der Grundstimmung des nämlichen Subjekts [4]). Der Fromme (und Liebende) wird der (definitiv) Selige werden, — er, welcher der zeitweilig Selige schon gewesen ist. Er hat gelebt im Verfolg des religiös-sittlichen Lebenszweckes, des Zweckes, welcher den Verhältnissen dieser Welt entsprechend war, die aber doch das Mittel werden kann, welches man zu verwenden hat, um die höchste Bestimmung zu erreichen. Das ewige selige Leben ist — wie uns so oft gesagt wird — freilich ein überirdisches; aber das irdisch-menschliche Handeln hat eine direkte Beziehung [5]) auf dasselbe. Diesen Gedanken will wenigstens der Verfasser darlegen. Ob ihm diese Darlegung gelungen sei, soll nicht hier untersucht, wohl aber anerkannt werden, dafs unseres Verfassers Lehre im ganzen dem biblischen Evangelium nicht ganz gerecht wird, der trostreichen Wahrheit, dafs der hienieden zu erfahrende Glaube das ewige Leben bereits besitzen könne. Im grofsen und ganzen stand auch Augustin unter dem Drucke der bereits im zweiten Jahrhundert herrschend gewordenen, durch seine philosophischen Gedanken von der

---

1) De musica lib. VI, cap. XIV, § 43, tom. I, 659; § 53—55. De doctrina christ. lib. I, cap. VI, § 6.

2) De genesi ad literam lib. XII, cap. XXX, § 59, tom. III, 419.

3) Ep. CXXXVII, § 20, tom. II, 536.

4) Vgl. „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit“. Gotha 1881, zweite Aufl., I, 171. 175. 176.

5) S. Anm. 1 und unten § 26.

Wertlosigkeit dieser Welt verstärkten Anschauung. Und diese ist freilich nicht die rein christliche. Aber das Irrige darin beruht doch nur auf der Überspannung des Unterschiedes. Denn nicht bloſs einzelne Stellen, sondern alle Bücher des Neuen Testamentes, der Herr Jesus wie seine Apostel bezeugen die Überschwenglichkeit der zukünftigen Seligkeit im Vergleich zu derjenigen, welche im Glauben erlebt werden kann. Jene ist auch von den gröſsten evangelischen Glaubenszeugen seit der Reformation bekannt worden. — Und was könnte es auch helfen das Entgegengesetzte zu lehren, daſs dem (diesseitigen) Glauben die *ζωὴ αἰώνιος* in ihrer ganzen Fülle bereits immanent wäre? Durch solche lehrhafte Theorie würde ja nicht im geringsten bewirkt, daſs dieselbe wirklich besessen, erfahren würde. — Man könnte einwenden, dieser Umstand zeige eben die Unvollkommenheit des Christenstandes, auch der Frommsten. Indessen erkennt ja gerade das Neue Testament die bezeichnete Stimmung als die normale an und zeugt gegen die anders Lehrenden, welche letzteren doch dadurch das ewige Leben in dieser Zeit sich nicht erwerben, daſs sie lehren, es sei zu erwerben. Ebenso wenig ergiebt sich aus der dargelegten, teilweise mangelhaften Doktrin Augustin's, daſs er um dieser willen die selige Erfahrung — von der er überdies, wie dargelegt, in einzelnen Stellen redet — nicht während seines irdischen Lebens gemacht haben könne. Die korrekte „reine" Lehre ist ja ebenso wenig die unbedingte Bürgschaft des wirklichen Besitzes derjenigen Realität, welche in ihr beschrieben wird als die inkorrekte zu dem Zweifel an eben diesen Besitz berechtigt. Vielmehr gehören diese hier abgewiesenen Sätze zu den Illusionen eines verkehrten Intellektualismus [1]), der freilich unvergänglich zu sein scheint. Man wolle aus diesen Urteilen nicht schlieſsen, daſs ich die Lehre für indifferent hielte. Im Gegenteil, ich erachte die *recta doctrina evangelii* für gar wichtig und habe seit Jahren mit stets gleicher Freudigkeit die Stellen Apol. Conf. Aug. p. 134, § 231. 234 (vgl. Schneckenburger, Ver-

---

1) Vgl. oben S. 34, Anm. 1 Ende; unten § 25.

gleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes Bd. I, S. 80) gelesen, welche die Gegenwart der *vita aeterna* in der *fides*, die relative Gleichheit derselben im Diesseits und Jenseits verkündigen. Aber eben deshalb, weil diese alten herrlichen Bekenntnissätze mir, wie so vielen anderen Tausenden längst bekannt sind, ist es mir verwunderlich, daſs man in den letzten Jahren vielfach so sich geäuſsert hat, als ob es sich, was diesen Punkt betrifft, um Mitteilung einer bisher unbekannten Wahrheit handele. —

Indessen es ist Zeit, daſs ich zur Lösung der § 1 (zu Anfang) angekündigten Aufgabe mich anschicke.

4. Das Leben in dieser Welt konnte entweder ein weltliches oder ein geistlich-asketisches sein nach dem Urteile der katholischen Christenheit. Dieses fand Augustin vor. Es kann also nur darauf ankommen, seine Gedanken über den Wert des einen wie des anderen auszumitteln und zu verstehen. Das ist keineswegs so leicht, wie von manchem scheint vorausgesetzt zu werden. Nirgends findet sich meines Wissens eine allseitige prinzipielle Erörterung; wohl aber lesen wir gar viele einzelne Erklärungen, inbezug auf welche es sich fragt, ob sie ausgeglichen werden können.

Die „Welt" hat den letzten Zweck an ihrem Ende [1]), — das ist das eine. Das Dasein in ihr gilt als ein Strafzustand [2]), — das ist das zweite. Denn es hat die Vertreibung aus dem Paradiese zur Voraussetzung. Es lastet auf demselben der Fluch der Sünde. Es gehört dem *saeculum* an. Dies Wort hat allerdings verschiedene Bedeutungen. Man redet auch von einem *aeternum saeculum* [3]), meist aber hat es einen temporellen Sinn. Dieses Temporelle haftet selbstverständlich auch an dem Leben in diesem *saeculum*, an dem sozialen Leben, auſserdem aber ein noch anderes.

---

1) De bono conjugali cap. X, § 10, tom. XI, 740 E.

2) Aug. Op. imperf. lib. II, cap. CXIX, tom. XIV, 1233 C.

3) In psalm. CXXX, Enarr. § 15, tom. VI, 882 D. In psalm. LXXXIX, Enarr. § 2 ib. 200 D.

Das *Saeculum* — so lesen wir in den pessimistisch lautenden Stellen — ist ein unermeſslich tiefes [1]) Meer [2]) der Bitterkeiten, ein wild stürmisches [3]), in welchem die Menschen begehren, einander zu verschlingen [4]); es ist nichts als Elend, ein Wirrsal des Jammers [5]). Das ganze Menschengeschlecht ist überfüllt von Übeln [6]), die Sphäre unaufhörlicher, das Heil bedrohender Versuchungen [7]), ein Gebiet, in welchem die mannigfaltigsten Reizmittel [8]) wirken, welche uns zum Falle bringen sollen. — Diese Aussagen lauten allgemein. Wir haben nicht den geringsten Grund, die Geltung derselben auf die Zustände des heidnischen Lebens einzuschränken im Unterschiede von den christlich-kirchlichen. Im Gegenteil vornehmlich auf die letzteren sind sie zu beziehen — der Verfasser redet in Stellen der vor seiner Gemeinde gehaltenen Predigten nicht anders als in den *lib. de civitate Dei* — auf die ganze Gesellschaft im damaligen römischen Reiche, welches offiziell ein christliches sich nannte. Aber freilich die wirklichen sozialen Verhältnisse entsprechen nur sehr wenig — wie wir schon anderswo [9]) erinnert haben, wir kommen auch späterhin [10]) noch einmal auf diesen Punkt zurück — den in diesem Namen erhobenen Anforderungen. Das wird gerade

---

1) „Abyssus“ Annot. in librum Jobi cap. XXXVIII, tom. VII, 880.

2) In psalm. XXXIX, Enarr. § 9, tom. V, 441. In evang. Joann. cap. I, tract. II, § 2. 3, tom. IV, 395 A.

3) In psalm. LXIV, Enarr. § 9, tom. V, 843 D. In psalm. LXV, Enarr. § 11 ib. 860 B.

4) Ib.

5) De civit. Dei lib. XXII, cap. XXII, Op. tom. IX, 897 vgl. oben S. 362, Anm. 3. 4 (S. 360, Anm. 8. 9).

6) Ib. lib. XIX, cap. V. VII.

7) Ep. XCV, § 2 Ende. Ep. XCIV, § 4, tom. II, 334 C. Ep. CXLV, § 2, tom. II, 613 C: Mundus quippe iste periculosior est blandus quam molestus et magis cavendus, cum se illicit diligi, quam quum admonet cogitque contemni. Nam cum — — — praesentia.

8) Sermo XIX, § 6, tom. VII, 104 F. G.

9) S. oben S. 133.

10) Am Ende von § 7 dieser Studie.

durch diesen so vielfach sich äufsernden moralischen Pessimismus bewiesen: derselbe tritt mehrfach in solcher Heftigkeit hervor, dafs der Gedanke an die Realität und Wirkungskraft der Erlösung verleugnet wird.

Aber in schroffem Kontrast mit diesen Klageliedern vernehmen wir die Jubelklänge eines, man möchte sagen, ästhetisch-metaphysischen Optimismus [1]). Die Welt, welche der Sozial-Ethiker in so schwarzen Farben gemalt hat, erscheint mit einemmale im lichten Glanze, sobald die letzterwähnte Betrachtungsweise ihr Werk beginnt. Alles, was Sünde und Übel heifst, ist verschwunden; alles ist gut, denn nur das Gute ist, folglich die Welt, soweit sie ein Sein hat, lediglich die gute; das Böse ist das Nichts. Sie begreift die Welt als ein Reich mannigfaltiger Seinsarten, als eine Sphäre der Fluktuation des Entstehens und Vergehens, als ein herrliches von göttlicher Ordnung durchwirktes Ganzes; oder vielmehr dieses wird als seiend vorausgesetzt. Der, welcher etwa erklären sollte, dafs er diese eben beschriebene Herrlichkeit doch weder sinnlich noch geistig zu schauen vermöge, wird daran erinnert, dafs er selbst ein beschränkter, der Welt angehöriger Teil sei, darum die Totalität zu umspannen nicht imstande sei; weiter dafs der Wert der Dinge nicht nach dem, was uns schadet, was uns nützt, gewürdigt werden dürfe, — dafs diese Schönheit ihren eigenen Mafsstab habe. Also scheint doch der einzelne endliche Mensch diese nicht erkennen, die in Rede stehende Weltbetrachtung lediglich postuliert, nicht aber vollzogen werden zu können. Gleichwohl weifs unser Autor als Ästhetiker sicher, dafs das Universum ein grofsartiges Kunstwerk sei, einem wundervollen Gemälde gleiche, welches anziehend wirke eben durch die Kontraste. Auf

1) Diesen vollständig zu charakterisieren, gehört nicht zu den von mir erwählten Aufgaben. S. Ritter, Geschichte der christl. Philosophie (Hamburg 1841), Bd. II, S. 317. 328 f. Huber, Philosophie der Kirchenväter (München 1859), S. 279. 283. Scipio, Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel (Leipzig 1886), S. 76—90. Nourisson, La philosophie de Saint Augustin. Deuxième édition (Paris 1866), tom. II, 415 sq.

drei Dingen beruht die untadelhafte Schönheit der Welt, auf der Verdammung der Sünder, auf der Übung der Gerechten, auf der Vollkommenheit der Seligen. Zu ihr gehört auch das ewige Feuer der Hölle, obwohl es den Verdammten zur Strafe gereicht.

Aber diese Phrasen — was haben sie denn geleistet? — Ist durch diese Gedankenreihe jener moralische Pessimismus etwa überwunden? — So wenig, dafs er sich neben dem soeben charakterisierten Optimismus erhalten hat. Der letztere entstammt dem Hellenischen in Augustin, dem ihn so stark beeinflufsenden Neoplatonismus [1]), welcher, obwohl nicht ein Produkt der rein griechischen Kultur doch darin die Spuren der letzteren zeigt, dafs er die „Schönheit des Kosmos" verteidigt hat [2]). Weiter das Bedürfnis des „Welterkennens" ist auch in dem katholischen Augustin eine Macht geblieben, welcher er sich niemals dauernd hat entziehen können [3]). Mochte er das Weltelend noch so schmerzlich zu empfinden meinen, die entsetzlichen sozialen Schäden noch so bitter beklagen, der theoretische Gedanke schwang sich doch über dies alles empor, bemüht durch seine Mittel die Welträtsel zu lösen. Die Art der Lösung ist eine andere als die des von praktischen Interessen bewegten Dogmatikers und Ethikers, das Weltbild eben dieses verschieden von demjenigen, welches der Metaphysiker und Ästhetiker zeichnet, allerdings weil das Verfahren des einen das des anderen differiert. Aber derjenige, welcher es ausübte, war doch der nämliche. Mochte er versuchen von den sozialen Verhältnissen seiner Zeit durch Gedankengänge der bezeichneten Art zeitweilig sich abzusperren, seiner ganzen Persönlichkeit nach fühlte er doch sich eingeschlossen in derselben. Die Wirklichkeit wurde durch diese idealistischen Abstraktionen nicht verändert. Also fragt es sich, wie er praktisch sich zu dieser stellte, — wie

1) Zuletzt hat darüber gehandelt Loesche, De Augustino Platonizante in doctrina de Deo disserenda, Halis 1880.

2) Zeller, Gesch. der griech. Philosophie III, 2, S. 556—559.

3) Vgl. unten § 24.

er über das Verhalten der katholischen Christen zu den Zuständen des verderbten „Weltlebens“ lehrte. Vergegenwärtigen wir uns das bisher Dargestellte: so scheint die Konsequenz der einen Gedankenreihe die — freilich der Natur der Dinge nach unmögliche — Flucht aus [1]) denselben zu fordern. Indessen ob diese von unserem Verfasser wirklich gezogen worden, ist ja erst noch zu untersuchen, unter Benutzung jener zweiten Partie des Quellenmaterials, welche über den uns beschäftigenden Punkt noch andere Aussagen bietet.

5. Zunächst erinnere ich die Leser an des Verfassers wiederholte Lehren inbetreff der Materie, an die umfassende Polemik gegen die Manichäische Lehre von der Verteufelung der Materie [2]), welche hier nicht des Näheren erörtert werden soll. Es genüge darauf aufmerksam zu machen, dafs durch dieselbe die Möglichkeit gegeben ist, dem „Weltleben“, welches ja mit dem Materiellen behaftet ist, ohne dasselbe gar nicht gedacht werden kann, eine irgendwie positiv sittliche Bedeutung zu verleihen. In der That scheint er derselben gerecht zu werden in der konkreten Würdigung (α) des irdischen Guts. Die darauf bezüglichen Gedanken werden von uns um so sicherer erwogen werden, wenn die gleichartigen pelagianischen zuvor berücksichtigt sind.

Man urteilt längst mit Recht, die Stärke derselben sei in der Schätzung des Ethischen zu finden. Diese aber hängt zusammen mit der Ansicht von der Selbständigkeit der Welt (mit Einschlufs des Menschen), von der Realität der dieser immanenten Zwecke [3]) und charakterisiert sich unter anderen durch die Tendenz, den Sinn für das Sinnlich-Natürliche zu wecken. Um so mehr scheint die Er-

1) De doctrina christ. lib. I, cap. IV, § 4, tom. I, 7: Et miseriam finire cupientes etc.

2) S. z. B. de natura boni Op. tom. X, 601 cf. Ep. CXC, § 4, tom. II, 552 D. Sermo CVIII, § 1, tom. VII, 924.

3) Von Klasen (Die innere Entwickelung des Pelagianismus, Freiburg im Breisgau 1882) nicht beachtet.

wartung berechtigt zu sein, daſs diese „Häretiker“ die weltflüchtige Richtung ihrer Zeit bekämpft und darauf ausgegangen sein werden, das Leben „naturgemäſs“ wieder einzurichten, eine eigentümliche Sozial-Ethik zu begründen. Aber das letztere ist von ihnen eben gar nicht geschehen. Sie haben nur Interesse für das Individuell-Sittliche gezeigt und dieses noch dazu nach Maſsgabe der herkömmlichen asketischen Ideale gewürdigt. „Die Welt“ ist auch ihnen als eine bedenkliche Sphäre erschienen [1]).

Augustin erfuhr, daſs [2]) pelagianisch Gesinnte in Syrakus die Lehre verbreiteten, ein getaufter Reicher, wenn er sein ganzes Eigentum behalte, könne in „das Reich Gottes“ nicht eingehen; es helfe ihm nichts, wenn er im Besitze desselben die Gebote Gottes zu erfüllen suche. — Diese Leute hat man nicht als unechte Pelagianer zu beurteilen, welche nicht begründete Konsequenzen gezogen, des Meisters Doktrin miſsverstanden hätten. Wir wissen, daſs auf der Synode zu Diospolis [3]) diesem unter anderem der Satz vorgeworfen worden: *divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntiarent, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis nec eos habere posse regnum Dei.*

Wir versuchen uns denselben verständlich zu machen. — Es ist sicher, daſs Julianus von Eclanum sich vornehmlich mit den Elementen der griechischen Philosophie [4]) befruchtet hat. Seine Erkenntnislehre scheint von den Stoikern entlehnt, seine ethische Tendenz vorzugsweise durch die (echten) Platoniker Xenocrates und Polemo bestimmt zu sein [5]). In welchem Grade? — das würde uns klar

---

1) Pelag. Ep. ad Demetriadem cap. X. Augustini Op. Bassani tom. XVI, 153: Saeculi amore calcato — — saeculi pompam respuisti.

2) Aug. Ep. CLVII, Op. tom. II, 706.

3) Capitula excerpta ex gestis habitis contra Pelagium, ib. tom. XVII, 2695. Ep. CLXXXVI, cap. IX, § 32, tom. II, 878.

4) Klasen a. a. O. S. 6. 112. Wörter, Der Pelagianismus S. 198.

5) Aug. contra Julianum lib. I, cap. IV, § 12, tom. XIII. (Über Polemo s. noch contra Academicos lib. III, cap. XVII, § 38, tom. I, 347.) Zeller a. a. O. II, 1, S. 839. 863. 878. 896.

werden, wenn wir heute noch beider Schriften lesen könnten. Allein so viele der erstere auch abgefafst haben soll, sie alle sind ja verloren gegangen. Wir kennen nur die Titel mancher, z. B. der „über den freien Willen", „über die äufseren Güter" [1]) und wissen, dafs derselbe, welcher die Tugend als das höchste Gut betrachtete, darum doch die äufseren Güter nicht für gleichgültig erklärt habe. Indessen ist das vielleicht von seinem Schüler Polemo geschehen, sicher aber von den meisten Stoikern. Die nämliche Ansicht finden wir auch bei Pelagius (dessen antik-hellenische Bildung wir freilich nicht nachzuweisen vermögen), aber von der Weltanschauung des vulgären Katholicismus influenziert. „Die Welt" und die höhere Sittlichkeit [2]) sind auch von ihm einander entgegengesetzt. Weltliche Güter sind gar keine Güter, da dieselben nicht sicher durch sittliche Mittel zu erwerben und zu bewahren sind. Dieselben können uns zufallen, uns verloren gehen, während das sittliche Gut unantastbar ist [3]). Dieser Gedanke soll stetig in uns lebendig sein, die durch denselben befruchtete Kraft uns stark machen, den Verlust eines „Guts" ersterer Art mit Gleichmut zu ertragen. Fühlen wir darüber irgendwelchen Schmerz, so ist das ein Beweis dafür, dafs wir mit sündlicher Begierde dasselbe besessen haben [4]). — Durch diese Aussagen ist allerdings der oben beigebrachte Satz noch nicht vollständig begründet, aber doch soweit vorbereitet, dafs wir an der Authentie jener — freilich von ihm anathematisierten [5]) — Thesis nicht zu zweifeln haben. Augustin aber hat diesen als einen „häretischen" bezeichnet, sich zu dem entgegengesetzten „katholischen" bekannt. „Getaufte Reiche, auch wenn sie diesem Besitze nicht entsagen, sich aber so verhalten, wie Paulus

1) Zeller a. a. O. S. 839. 863. 878.

2) S. S. 376, Anm. 1.

3) Pelagii Ep. ad Demetriadem cap. X. Aug. Op. tom. XVI, 154 A.

4) Ib. cap. VI, tom. XVI, 148; cap. X ib. 153 E.

5) August. ep. CLXXXVI, cap. VIII, § 31 Ende, tom. II, 877.

1 Tim. 6, 17 fordert, gehen des Anteils an dem Reiche Gottes nicht verlustig [1]). — Aber nicht lediglich ein thetisches Bekenntnis wird hier abgelegt, sondern der darin ausgeprägte Gedanke erörtert und verteidigt. Zu dem Zwecke werden jene Schriftstellen erklärt und erwogen, auf welche auch katholische Christen sich zu berufen pflegten. Man rekurriere z. B. auf Luk. 16, aber mit Unrecht. Der reiche Mann hat nicht deshalb in die Hölle wandern müssen, weil er in dem irdischen Besitz sich erhielt, sondern weil er des Lazarus sich nicht erbarmte. Dieser aber kam nicht als „Armer" in den Himmel, sondern als „Gerechter" [2]). Weiter Abraham's Beispiel zeigt, wie Arm- und Gerechtsein bestehen könne in einem und demselben. Er hatte als „Gerechter" irdische Güter, war aber sofort bereit, das Teuerste derselben, den einzigen Sohn, zu opfern, als es darauf ankam, durch unbedingten Gehorsam gegen den göttlichen Willen sich als den Gerechten zu bewähren. — Ebenso pflegt die Erzählung von dem reichen Jüngling Matth. 19 manche Zeitgenossen in die Irre zu führen. Indessen unser Verfasser weiſs auch diese Instanz für seine Apologie unschädlich zu machen [3]) durch jene geistvolle Erklärung, welche unter Berücksichtigung paralleler Stellen erst später von mir verwertet werden soll [4]). — Man citiert ferner Matth. 19, 23. 24. Aber sollte der Apostel Paulus, welcher in der oben beigebrachten Stelle so lehrt, wie wir daselbst lesen, mit der ausdrücklichen Erklärung des Herrn sich in Widerspruch setzen wollen? [5]) — Die Pelagianer deuten jene erstere nach Maſsgabe dieses Herrn-Wortes, d. h. nach der ihnen schon feststehenden Interpretation desselben,

---

1) Ep. CLVII, § 26, tom. II, 721 B (cf. CXL, § 27. In psalm. LXII, § 14, tom. V, 995 D: In hoc populo sunt etiam Reges adorantes eum).

2) Ep. CLVII, cap. IV, § 23 (cf. in Psalm. LI Enarr. § 41, tom. V, 642 A). Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche (Stuttgart 1882), S. 290. 294.

3) Ep. CLVII, § 25. 29. Vgl. unten § 19. 20.

4) § 9. 19. 20. 21. In psalm. XC Enarr. § 9, tom. VI, 217 D.

5) S. unten § 20.

— die aber falsch ist. Wäre der Apostel der Meinung, die Reichen hätten ihr Nicht-Vertrauen auf den unsicheren Reichtum dadurch zu erzeigen, dafs sie sich desselben entäufserten, wie sind dann in dem erwähnten Briefe, welcher doch im Zusammenhange gelesen werden mufs, alle jene Vorschriften begreiflich, welche inbezug auf die häuslichen Einrichtungen der Bischöfe gegeben werden? — Wie in aller Welt sind sie auszuführen, wenn die Bischöfe, ohne ihre Seligkeit zu gefährden, keine Häuser haben dürfen? — Wir lesen endlich Matth. 19, 29: „Wer verläfst Häuser oder Brüder und Schwestern" u. s. w. Ja freilich der Herr spricht von Verlassen; aber das ist doch ein anderes als Verkaufen. — Wollte man in allem Ernste beide Verba durchaus als synonym betrachten: so würde man konsequenterweise sich dazu verstehen müssen zu sagen, man habe auch die eigene Frau zu „verkaufen". Wie aber könnte das derselbe Erlöser gebieten, welcher sich über die Ehe so äufsert, wie wir Matth. 5, 32 lesen? [1]) —

Man wird in allem diesem eine Art Apologie der sittlichen Bedeutung des irdischen Gutes anzuerkennen haben, — eine Apologie im Unterschiede von einer positiv deduzierenden ethischen Erörterung, an der er durch dasjenige verhindert wurde, was unten in § 13, 19 von uns dargelegt werden wird. Aber bedeutsam genug ist es doch, dafs er unter Umständen so sich hat aussprechen können, wie wir erfahren haben, — dafs er ferner aller idealistischen Neigungen ungeachtet doch die (β) Sorge für das Irdische nicht verworfen. — Freilich lesen wir Matth. 6, 34: „Sorget nicht für den morgenden Tag", aber wer dies Wort verstehen will, urteilt unser Autor [2]), soll erwägen, dafs der Tag nichts anderes als das Zeitlich-Vergängliche bedeutet. Wenn uns also hier die Sorge für denselben verboten wird,

---

1) Ep. CLVII, § 26. 27. 30.

2) De sermone Domini lib. II, cap. XVII, § 56, tom. IV, 293; § 57 ib. 293 C. — Über das sufficit enim diei malitia sua § 56: Quam propterea malitiam nominatam arbitror, quia poenalis est nobis: pertinet enim ad hanc fragilitatem et mortalitatem, quam peccando meruimus.

so ist damit die Sorge für eben jenes verboten. Wir sollen nicht an zeitlichen Gewinn denken, sondern alle Tage für das Reich Gottes arbeiten. Dagegen Gedanken an unseren irdischen Lebensunterhalt sind damit uns nicht untersagt. Oder hat nicht Jesus der Herr diese ausdrücklich genehmigt, indem er Geld in dem Beutel sammeln liefs? [1])

6. Noch einer besonderen Erörterung bedarf unseres Autors Ansicht (γ) von dem Kirchengut. Ich versuche dieselbe unter partieller Vergleichung mit der des Ambrosius.

Es ist von anderen Historikern [2]) dargethan, dafs die Ungleichheit der Güter, welche bereits im zweiten Jahrhundert dem Gewissen der Christen die ernstesten Skrupel bereitete, auch für den Bischof von Mailand ein schwer zu lösendes Problem geblieben ist, dafs er den Gedanken, es beruhe dieser Zustand auf frevelhafter Usurpation, nicht überwunden hat. Aber eben so sicher ist die andere, dafs seine Erklärungen über ein gewisses irdisches Gut ganz anders lauten. Vielen einzelnen empfiehlt er der Güter sich zu entäufsern; der katholischen Kirche dagegen die ihr zustehenden zu behüten. Es giebt, lehrt er, ein eigentümliches Kirchengut kraft göttlichen Rechtes, ein Gut, welches nicht angetastet werden darf, wie das Gut der Bürger, selbst nicht von dem Kaiser [3]). Man darf nicht von Rechten der Kirche und Rechten des Kaisers in dem Sinne reden, als wären sie gleichen Wertes, sondern die ersteren sind gesichert kraft übernatürlicher Stiftung [4]). Der Imperator steht

1) Vgl. die Erörterungen über die nämliche Stelle in dem liber de opere monachorum unten § 20.

2) Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche, S. 290f. Förster, Ambrosius, Bischof von Mailand (Halle 1884), S. 195.

3) Ep. XXI ad Valentinianum § 10 Ambrosii Opera studio et labore monachorum Ordinis Benedictini tom. II, 911 Fol., in dem Abdruck Venetiis 1781 in 4to. tom. VI, 52.

4) Ep. XXI, § 10.

nicht über denselben, sondern *intra ecclesiam* [1]). Das Gut der Kirche ist der Disposition des ersteren entzogen [2]), es ist das Erbteil Christi, der Heiligen. Man sagt, den Regenten sei „alles“ erlaubt. Dies Urteil wird nicht unbedingt bestritten [3]), — der Verfasser scheint vielmehr hier ein selbständiges Recht der Unterthanen nicht anzuerkennen; aber dieses Zugeständnis wird nur gemacht in Rücksicht auf die Zustände, wie sie nun einmal sind, nicht um diese durch den Satz einer absolutistischen Staatstheorie zu rechtfertigen, sondern lediglich in der Absicht, um desto zuversichtlicher eine Schranke aufzurichten, an der sich alle Gelüste des absolutistischen Regimentes zu brechen haben, — die Normen des göttlichen Urrechtes der Kirche, welches die Priester [4]) nur zu verteidigen haben. Das Gebiet des Kaisers ist der Palast, das des Priesters die Kirche: „Dir ist das Recht über die weltlichen Dinge verliehen, nicht über die heiligen“. Wolle dich nicht beschweren, indem du glaubst ein kaiserliches Recht auf das, was Gottes (Gottes Eigentum) ist, zu haben [5]). Nach altem rechtlichem Brauch wurden die *Imperia* von den Priestern geschenkt, nicht usurpiert [6]). So abhängig Augustin im grofsen und ganzen von seinem Lehrer ist, was die Auffassung des Verhältnisses des Staates zur Kirche betrifft [7]), — inbezug auf den Ursprung und den Wert des Kirchengutes sind doch die Gedanken nicht die gleichen. Man hat sich zu vergegenwärtigen, dafs die Verhältnisse, unter denen der eine

---

1) Sermo contra Auxentium de basilica tradenda § 36, tom. II, Fol. 926, in 4to. tom. VI, 63.

2) Ep. XXI, § 9. 10.

3) Ep. XX, § 7. 19. Indessen in dem Sermo de basilica tradenda § 5 heifst es doch quod mei juris est.

4) Ep. XXI, § 4. 9.

5) Ep. XX, § 19: Noli te gravare, Imperator, ut putes te in ea, quae divina sunt, imperiale aliquid jus habere. Noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Scriptum est, quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari. Ad Imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiae.

6) Ib. § 23.

7) S. oben S. 150.

wie der andere dieselben äufserten, gar verschieden waren, um zu begreifen, dafs die polemische und apologetische Tendenz beider Autoren von einander abweichen mufste. Ambrosius hatte über Beeinträchtigung der katholischen Kirche durch den Staat zu klagen, welcher nach seiner Überzeugung in dem gegebenen Falle den christlich-katholischen Charakter, der ihm eigen sein sollte, nicht zeigte. Augustin dagegen kam auf diesen Gegenstand zu sprechen als katholischer Apologet in dem Streite mit den schismatischen, auch von dem Staate angefeindeten, verfolgten Donatisten, welche überhaupt den Begriff des christlichen (katholischen) Staates verwarfen, die Privilegien der Kirche, das gesamte Staatskirchentum als verhängnisvoll gewordene Übel beklagten [1]), dagegen die altchristlichen Vorstellungen von der profanen Natur des Staates erneuerten. Dieser Secte soll die Illusion zerstört werden, dafs sie kraft „göttlichen" Rechtes Kirchen besäfse [2]), besessen, diese durch die rohe Macht des profanen Staates verloren hätte. „Jenes", sagte sie, „würde gelesen in der heiligen Schrift, das staatliche dagegen in den Gesetzsammlungen der Könige". „In der heiligen Schrift?" fragte der Bischof von Hippo Regius. Darüber finden wir in dieser doch eben gar nichts; wohl aber Stellen wie die „die Erde ist des Herrn" und erfahren, dafs diese Erde Reiche und Arme trägt. Kraft göttlichen Rechtes hätten alle alles gemein, — dieser Gedanke, hier nicht ausdrücklich ausgesprochen, wird doch vorausgesetzt. Kraft menschlichen Rechtes aber sagt man, „diese Villa, dieses Haus, dieser Sklave gehört mir" [3]), — ja kraft menschlichen Rechtes, welches der Kaiser gewährleistet hat. Und doch ist es zuhöchst Gott, von welchem diese menschlichen Rechte herrühren, — durch die Fürsten vermittelt [4]).

1) Optat. Milevitan. de schismate Donat. lib. I, cap. XXII, lib. III, cap. III, p. 35. Petilian. apud Augustin. contra literas Petiliani lib. II, § 202—212 Op. tom. XII, 30. Richter, Das weströmische Reich (Berlin 1865), S. 305. 310. 319.

2) Vgl. oben S. 142, Anm. 3.

3) In evangel. Joann. cap. I, tractat. VI, § 25, tom. IV, 452 A. B.

4) Ep. CLXXXV, cap. VI, § 24, tom. II, 851 A: Quapropter si

Dieses Ursprungs ist auch „die Gewalt der Kirche“ [1]). Die Meinung ist ganz unhaltbar, man besäſse dieses oder jenes unmittelbar kraft des ausschlieſslich göttlichen Urrechtes. Vielmehr gründet sich jeder Besitz, — auch das Kirchengut auf die Voraussetzung eines durch den Kaiser bedingten Rechtes. Würde diese aufgehoben: so würde alles, was Eigentum heiſst, in sich zusammenfallen [2]).

Das sind Sätze, in welchen die Umrisse eines wirklichen, d. h. haltbaren Kirchenrechtes angedeutet sind.

Weltliches Gut und Kirchengut, allerdings verschieden, sind doch beziehungsweise einander gleichartig, — beide irdischer Natur. Jenes wird nicht mit irgendwelcher Glorie umgeben, nicht als ein heiliges betrachtet im Unterschiede von dem profanen, — nicht als „ein Stück des Reiches Gottes“, wie von Gregor VII. und Thomas Becket [3]) geschah; Augustin's hierher gehörige Darstellungen tragen den Charakter der Prosa im Vergleich mit der poetisch-rhetorischen Phraseologie, welche Ambrosius verwendet hat.

Aber wir müssen uns doch hüten, die Differenz beider Schriftsteller zu übertreiben. Die allseitige Benutzung der Quellen läſst das Urteil nicht zu, daſs Augustin jene gesunde Wirtschaftslehre, welche in den bisher berücksichtigten Stellen vorausgesetzt wird, überall vertreten, klar durchgeführt habe. Wir finden Beweise dafür, daſs der Ambrosianische Standpunkt nicht prinzipiell von ihm überwunden worden. Ich begnüge mich hier, an § 36 derselben *Ep.* CLXXV, welche ich so als Quelle für die soeben dargelegte Lehre benutzt habe, zu erinnern, welcher zeigt, daſs die Überzeugung von dem sittlichen Wert des

---

potestate, quam per religionem ac fidem regum — divino munere accepit Ecclesia etc. Ep. CV, § 6. 7, tom. II, 391 A. B.

1) Ep. CV, § 6 Ende: Et ideo (!) hac Ecclesiae potestate utimur, quam ei Dominus et promisit et dedit.

2) In Joann. evang. cap. I, tract. VI, § 25, tom. IV, 452 B: Aut tolle jura imperatorum et quis audet dicere, Mea est illa villa aut meus est ille servus? —

3) Meine Geschichte Alexanders des Dritten und der Kirche seiner Zeit Bd. III, S. 317.

irdischen Besitzes (Privatbesitzes [1])) keine unbedingt sichere in ihm gewesen. „Alles das, was wir privatim haben, gehört nicht uns, sondern den Armen, für die wir gewissermaſsen die Kuratel führen. Nicht aber eignen wir uns ihr Eigentum an durch verdammliche Usurpation [2]).“

Indessen dieses Auseinandergehen der Gedanken darf uns nicht befremden. Vielmehr müſste der Historiker auf das höchste erstaunen, wenn er mit einemmale einen völlig gleichmäſsigen Lehrbegriff fände. Augustin war doch nicht ein Autochthone, vielmehr Glied der damaligen katholischen Generation, welche insgemein von den Ideeen jener — man entschuldige den Ausdruck — transcendentalen Sozial-Ethik beherrscht war, welche wir kennen. Er trat ein Erbe an und erwarb doch ein neues — nicht lediglich durch seine produktive Kraft. Die Notwendigkeit der Dinge hob ihn, so zu sagen, über die Linie seiner gewohnheitsmäſsigen Ansicht empor [3]). Er sollte die immer empfindlicher werdenden Kritiken der Donatisten widerlegen. Indem er zu diesem Behufe sein ganzes Talent anspannte, die Notwehr ausübte, hat er jene gesunden Erkenntnisse entwickelt, welche oben erörtert wurden. Dieselben sind ihm nicht inspiriert, sondern in einer drückenden Notlage hervorgebracht unter der momentanen Herrschaft der einen Tendenz seiner Staatslehre, welche allerdings über die zweite nie den definitiven Sieg erlangt zu haben scheint, aber dieser auch nicht [4]) erlegen ist.

Hier muſs ich meine relative Differenz von dem von mir hochverehrten Verfasser der „christlichen Liebesthätigkeit in der alten Kirche“ erklären, wenn er S. 292 behauptet, durchgehends sei es die Ansicht der Väter, daſs die ursprüngliche Ordnung der gemeinsame Besitz sei.

7. Das umfassendste Institut, in welchem sich das „Weltleben“ ansiedelt, ist (δ) der Staat. Über diesen ist

---

1) Über diesen Begriff und was damit zusammenhängt s. unten § 13. 18. 19.

2) Augustini Opera etc. Bassani tom. II, 856 C.

3) S. einen ähnlichen Fall oben S. 55.

4) S. Studie III, § 9 c. f., S. 152.

S. 130f. und soeben das den Zwecken dieser Studien Entsprechende erörtert. Nur die Frage, in welchem Grade unser Autor sich an das damalige römische Reich gefesselt fühlt, bedarf einer kurzen Betrachtung. — Ist er von dem patriotischen Interesse für das Wohl desselben geleitet worden? — Die *salus* des Staates ist, wie wir wissen, die *felicitas terrena temporalis* [1]), diese bedingt durch die *pax* [2]), welche gleicherweise eine *terrena* ist, aber doch ein Trost [3]) für den Jammer in dieser Welt, wenngleich mit der Freude der Seligen nicht zu vergleichen. Diese Bekenntnisse richten den alten römischen Patriotismus als den nationalen Egoismus des Heidentums überhaupt. — Aber giebt es denn keinen christlichen (Patriotismus)? — Schon oben S. 148 habe ich die Antwort angedeutet, welche ich nunmehr vervollständige. — Es kommen Stellen vor, welche geeignet scheinen an der Haltbarkeit des daselbst gefällten Urteils irre machen zu können.

Als die ersten Gerüchte von den bedrohlichen Zuständen in Italien, speziell in Rom im Jahre 409 dem Verfasser bekannt wurden, bezeugte er der daselbst wohnenden Italica die wärmste Teilnahme [4]). Er hat drei Briefe von ihr empfangen [5]), aber in keinem derselben ist von den Bedrängnissen in Rom die Rede; und doch hätte die Adressatin dessen gewifs sein sollen, dafs der Schreiber in der Sympathie der Liebe dieselben als die persönlich erfahrenen empfunden haben würde. Sollen wir uns doch freuen mit den Fröhlichen, aber auch weinen mit den Weinenden. — Das [6])

1) De civitate Dei lib. XV, cap. XVII ed. Dombart tom. II, 81, lin. 20.

2) S. oben S. 135.

3) De civitate Dei lib. XIX, cap. XXVII, tom. II, 351, lin. 23: Sed hic sive illa communis sive nostra propria talis est pax, ut solatium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium.

4) Ep. XCIX, Op. tom. II, 352.

5) Ib. § 1.

6) Ebenso manche Äufserungen in der Ep. CLI ad Victorianum presbyterum, tom. II, 417, in welcher auch anderweit Interessantes sich findet. § 1: Totus quippe mundus tantis affligitur cladibus, ut pene pars nulla terrarum sit, ubi non talia, qualia scripsisti, commit-

sind allerdings Zeugnisse des Mitgefühls, aber alles andere eher als Beweise für den Schmerz eines römischen Patrioten über die Gefahren der Welthauptstadt, — vielmehr für eine charakteristische Apathie des Verfassers. Diese erhielt sich auch, nachdem es zu der längst gefürchteten Katastrophe im Jahre 410 wirklich gekommen war. — Das ganze Werk *de civitate Dei* bezeugt dieselbe. — Wenn in *Ep.* CXXVII, § 4, tom. II, 489 D in Erinnerung an diese Geschicke der Stadt Rom, welche das *domicilium clarissimi imperii* heifst, anerkannt wird, dafs es damals daselbst viele gegeben habe, welche bereit gewesen, alles zu opfern, was sie hatten, wenn sie nur dadurch jene hätten erhalten können: so gilt dem Autor diese Aufopferungsfähigkeit der *amatores hujus saeculi* doch nur als eine Leistung einer niederen Sittlichkeit im Vergleich zu der Hyperbel der Selbstverleugnung der *dilectores vitae aeternae,* welche alles Irdische „verachten“, um das Ewige zu gewinnen. Diese haben damals wirklich Christen geübt, d. h. der Teil der Pilgergemeinde des himmlischen Jerusalem, welche daselbst wohnte, heifst es *Sermo* CV, cap. VIII, § 12, tom. VII, 546 E. Die politisch-patriotische Teilnahme kommt somit weder hier noch dort zu Worte.

Wie wenig er diese kennt, erfahren wir am deutlichsten aus der denkwürdigen Antwort [1]) auf einen Brief [2]) des Heiden Nectarius, dessen Abfassung vielleicht dem Jahre 409 angehört. — In der Stadt Calama [3]) war am 1. Juni

---

tantur atque planguntur etc.; § 2, nachdem Luk. 12, 47. 48 angeführt worden: Quid ergo mirum, si Christianis temporibus ille mundus tamquam servus jam sciens voluntatem Domini et faciens digna plagis, vapulat multas? Attendunt, quanta celeritate Evangelium praedicatur et non attendunt, quanta perversitate contemnitur etc. § 6: Haec fideliter lege, fideliter praedica etc., ne adversus Deum in his tentationibus et tribulationibus murmuremus etc.

1) Ep. XCI, tom. II, 294.

2) Ib. 293 Ep. XC.

3) Mommsen, Römische Geschichte Bd. V, 644 — Aus den Inschriften des Corp. Inscriptionum Latin. VIII, 1 (= Inscriptiones Africae Latinae coll. G. Wilmanns, p. prior) Nr. 5288—5994 (vgl.

ein heidnisches [1]) Fest (— welches? habe auch ich nicht ergründen können) im Widerspruche mit dem jüngst veröffentlichten kaiserlichen Gesetze [2]) vom 15. Novbr. des Jahres 408 mit allerlei Ausgelassenheit gefeiert worden. Man sah, wie heidnische Volkshaufen tanzend und lärmend neben der christlichen Kirche vorüberzogen. Als Kirchenbeamte diese Excesse zu vereiteln versuchten, widersetzte man sich, — das Gotteshaus wurde durch Steinwürfe arg geschädigt [3]). Als der Bischof Possidius dem Ortsvorstande *(ordini)* unter Berufung auf die bestehenden Gesetze Anzeige machte, und dieser sich anschickte, denselben Nachachtung zu verschaffen, kam es zu einer zweiten Steinigung. Als man am folgenden Tage die rechtliche Ahndung begehrte, wurde diese geradezu verweigert [4]). Ja am dritten

---

auch die Einleitung a. a. O. p. 521) ergiebt sich, dafs Calama unter Hadrian, Pius, Caracalla Municipium war, Kolonie unter Carinus und so auch zur Zeit Augustin's. An Stelle der altsemitischen Sufeten treten mit der Erlangung des Bürgerrechtes quattuorumiri, duvviri, auch quinquennales. — Orosius Hist. V, 15 scheint Calama anstatt des bei Sallustius (b. Jugurthinum 37, 38) genannten Suthul zu substituieren.

1) Für die lange Dauer des Heidentums in Calama haben wir aufser dem Zeugnisse des Augustin noch das zweier Inschriften aus der Zeit des Valens und Valentinian, welche Augurn erwähnen (Nr. 5335. 5337). — Welches Fest an jenem 1. Juni begangen wurde, ist gar nicht zu bestimmen nach dem Urteil meines verehrten philologischen Kollegen, des Herrn Professor v. Wilamowitz-Moellendorff. Seiner Liebenswürdigkeit schulde ich den Nachweis des inschriftlichen Materials und spreche ich auch an dieser Stelle meinen besten Dank aus.

2) Codex Theodosianus lib. XVI, tit. X, l. 19, § 3: Hugo Jus civile Antejustinianeum 1211 Non liceat omnino in honorem sacrilegi ritus funestioribus locis exercere convivia vel quidquam solennitatis agitare. Episcopis quoque locorum haec ipsa prohibendi ecclesiasticae manus tribuimus facultatem; judices autem XX librarum auri poena constringimus et pari forma officia eorum, si haec eorum fuerint dissimulatione neglecta. S. im grofsen und ganzen Beugnot, Histoire de la destruction du paganisme en Occident (Paris 1835) tom. II, 164. 165.

3) Ep. XCI, § 8.

4) Ib.

Tage hatte sich der Tumult erneuert; nicht allein Steine wurden geworfen, sondern man versuchte auch, das Dach der Kirche in Brand zu stecken. Ein katholischer Priester wurde ermordet, die anderen flüchteten sich oder hatten versucht sich zu verbergen. Der Bischof erfuhr in seinem Versteckorte, daſs man beabsichtige ihn umzubringen. Diese Scenen dauerten vom Morgen bis spät in die Nacht, ohne daſs auch einer der städtischen Beamten es unternommen hätte, die Ordnung herzustellen [1]). — Um so strenger wird demnächst das Strafgericht sein, welches über die teuere Vaterstadt verhängt werden wird, meinte Nectarius. Um dasselbe abzuwenden, griff er zur Feder, er schrieb an den, wie er meinte, einfluſsreichen Bischof Hippo Regius zum Schutze der teueren Vaterstadt die Epistel „über das Vaterland“ [2]).

Die Liebe zu diesem ist stärker als die zu den Eltern, lesen wir daselbst. Hätte dieselbe Maſs und Grenze, so würde es zu entschuldigen sein, wenn gerade dieser Briefschreiber in Betracht des hohen Alters den Dienst für die Vaterstadt ablehnte [3]). Allein wie einzigartig ist doch der Patriotismus. — Gerade je näher Nectarius dem Ende kommt, um so lebhafter wird in ihm der Wunsch, „das Vaterland (die Vaterstadt) blühend und unversehrt zu hinterlassen“. Der — mit der römischen Litteratur wohlvertraute — Verfasser führt diesen Satz nicht aus nach den Regeln der schulgerechten Rhetorik, obwohl er augenscheinlich darin gebildet, wohl dazu fähig gewesen wäre [4]). Er verfaſste nicht eine Abhandlung über die sittliche Bedeutung des Patriotismus, — er wollte nur durch nachdrucksvolle Bekenntnissätze das Herz Augustin's rühren; aber dieser be-

1) Ep. XCI, § 8.

2) S. ibid.

3) Ep. XC: Cui (sc. patriae) si ullus esset consulendi modus aut finis bonis: digne jam ab ejus muneribus meruimus excusari. Sed quoniam crescit in dies singulos dilectio et gratia civitatis, quantumque aetas fini proxima est: tantum incolumem ac florentem relinquere patriam cupimus etc.

4) Aug. Ep. XCI, § 3.

nutzte die Gelegenheit, ihm als Antwortschreiben einen Traktat über diesen Gegenstand zu senden, welcher nichts weniger als die Bekehrung des Nectarius zu dem Glauben an das echte Vaterland bezweckte. Die Liebe zu diesem soll eine unbegrenzte sein, — diesen Gedanken hatte Augustin richtig aus dem eingesandten Briefe herausgelesen. Das ist wahr. Aber was heifst Vaterland? — was ist das Vaterland, welches „blühend und unversehrt hinterlassen werden soll?" — „Dasjenige, welches der berühmteste Dichter der römischen Litteratur besungen hat", welcher von den Blumen Italiens redet. Wir aber haben diese nicht wahrgenommen, wohl aber Lärm der Waffen, Mord und Brand, welche die Blumen vernichtet haben, die Cicero in dem Werke *de republica* — aus diesem stammt die von Nectarius oben gebrauchte Phrase [1]) von der Mafslosigkeit der Liebe zum Vaterlande — des Näheren beschrieben hatte, d. h. die Einfachheit des Lebens, die eheliche Treue, die untadelhafte Gesittung. So lange diese sich erhalten hatten, war das Vaterland ein blühendes." Seitdem dieselben wieder gewachsen sind auf dem Boden der christlichen Kirche, ist „das Vaterland ein blühendes", allerdings nicht dasjenige, von welchem der letztgenannte römische Schriftsteller redet, wohl aber das, für welches die Christen erzogen werden. Die gelehrten heidnischen Römer haben durch moralisierende Erörterungen in den Schulen [2]) das Ideal des Staates verwirklichen, den alten römischen Staat wiederherstellen zu können gemeint. Die Christen aber lernen praktisch durch göttliche Begnadigung jene Tugenden, vor allen aber die Frömmigkeit, die Verehrung des wahren Gottes und breiten diese „auf dem ganzen Erdkreise" aus [3]). Durch sie wird die Idololatrie samt ihren

---

1) Ciceronis Opera quae supersunt edd. Baiter et Kayser, vol. VIII (Lipsiae 1865), 226 unten.

2) Aug. Ep. XCI, § 4: Neque illi doctissimi viri, qui rem publicam civitatemque terrenam, qualis eis esse debere videbatur, magis domesticis disputationibus requirebant vel etiam descriptionibus quam publicis actionibus instituebant etc.

3) Cf. Ep. CXVIII, cap. V, § 33, tom. II, 448: Itaque totum

demoralisierenden Einflüssen gestürzt, durch sie statt der falschen unsittlichen Gemeinschaft die wahre hergestellt, — die göttliche, welche dazu befähigt, Bewohner der ewigen, himmlischen Stadt zu werden. Möchte sich doch Nectarius denen zugesellen, welche dazu sich vorbereiten. — Nur in diesem Falle wird jener leidenschaftliche Wunsch, welcher seine Seele bewegt, sich erfüllen können. Wenn das Land seiner leiblichen Abstammung Anteil haben wird an dem Vaterlande, für welches die Christen nicht leiblich, sondern im Glauben geboren werden: dann wird er selbst dieses dereinst als ein „blühendes" sehen. Denn es ist ewig, und ewig leben seine Bürger. —

Das also ist der „christliche" Patriotismus des Bischofs von Hippo Regius. Christlich mag man diese Denkweise nennen; aber patriotisch? — Das hat man zu verneinen, aber [1]) doch darum jene nicht zu verklagen, sondern sich zu bemühen, sie geschichtlich zu verstehen. Dafs sie aufgekommen im zweiten Jahrhundert, ist eine der augenscheinlichsten Beweise für den prinzipalen Umschwung, welchen das Christentum erwirkt hat. Wohl haben die alten Apologeten die staatliche Treue der Christen, die Förderungen des Reiches durch dieselben zu rühmen gewufst. Diesen Darlegungen wohnt eine gewisse Wahrheit bei, aber sie reichen nicht zu dem beabsichtigten Beweise, dafs die Christen eben solche Patrioten seien, wie die heidnischen Unterthanen des Kaisers. Das konnten sie niemals werden, weil das religiös-sittliche Ideal bei jenen ein anderes war als bei diesen. Es ist sichere Thatsache, dafs der politische Patriotismus durch

culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una ejus Ecclesia recreando atque reformando humano generi constitutum est.

1) Über den das irdische Reich vergötternden Patriotismus s. noch Sermo CV, cap. VII, § 10. Ep. ad Paulin. Nolan. Paulini Nol. Op. ed. Muratori p. 272 E, § 5: Rem populi gerimus non terreni atque Romani, sed Hierosolymitani caelestis. — Auch in der berühmten Ep. CCXX ad Bonifacium s. Papencordt, Geschichte der Herrschaft der Vandalen in Afrika S. 59 wird kein wirklich patriotisches Gefühl offenbar. — Vgl. oben S. 148.

das Christentum in der Zeit der Verfolgung gebrochen, auch nicht [1]) wiederhergestellt worden seit der Zeit der Konstantinischen Herrschaft. In der Vorstellung der nunmehr privilegierten Christen erhielten sich die hergebrachten Transcendenzen. Die Phantasie erhob sich gewohnheitsmäfsig in den Himmel, aber häufig genug ohne [2]) dem Leben neue himmlische Kräfte mitzuteilen [3]). Augustin meinte das doch. Er richtet die verderbten Zustände der Gesellschaft in dem ehemals heidnischen römischen Reiche in *Ep.* XCI, § 3, er weifs hier, wie bereits angegeben wurde, von den neuen „Blumen" (Tugenden) zu reden, welche durch das Christentum gepflanzt worden, behauptet also eine sittliche Erneuerung des alten „Vaterlandes". Aber dieser Richterspruch ist von ihm in allen denjenigen Stellen ignoriert, welche die Verhältnisse der weltlichen Geselligkeit in höchst pessimistischer Weise beurteilen. Er selbst mufs bekennen, was alle echte Geschichtschreibung anerkennen mufs, die Gesellschaft in dem längst „christlich" gewordenen Staat ist nicht regeneriert [4]). Da nun aber unser Autor, wie wir wissen, die unermefsliche Bedeutung der *vita socialis* [5]) anerkennt, also ein echt sittliches „Weltleben" statuieren zu müssen scheint: so wäre zu erwarten, dafs auf eine Methode der Reform (der damaligen Generation) die Rede käme, welche selbstverständlich praktisch zu handhaben gewesen wäre, wenn wirkliche Erfolge hätten erzielt werden sollen. Demnach hätten „die Christen" als Praktiker derselben sich an den Kreisen der weltlichen Geselligkeit beteiligen müssen. Aber ein Wort, welches auch nur eine Ähnlichkeit mit einem methodologischen (in diesem Sinne) hätte, lesen wir nicht nur nirgends, sondern

---

1) Renan, Marc-Aurel 585—591. Richter, Gesch. d. weström. Reiches S. 179.

2) Richter a. a. O. Uhlhorn a. a. O. (s. die folgende Anm.).

3) Zu dieser Mitteilung kam es allerdings auch (s. Uhlhorn a. a. O. S. 350. 378. 387); aber das Reich ward dadurch doch nicht gerettet. Lucius, Zeitschrift f. Missionskunde, Jahrg. II, 44.

4) S. oben S. 372. Uhlhorn a. a. O. S. 223. 227. 334.

5) S. oben S. 139. 140.

mehr als eines, welches ein auf diese universelle sittliche Reform gerichtetes Unternehmen als bedenklich bezeichnet, z. B. *Ep.* XCV, § 2, tom. II, 338. „Die Weltkinder" als solche sind nicht zu bessern, — sie müssen losgerissen werden von dem Zusammenhange mit dem „Weltleben". Soll das aber geschehen, so ist es doch die Aufgabe „der Christen" wenigstens zeitweilig mit denselben zu verkehren. Das könnte aber augenscheinlich nur in dem Falle geschehen, wenn sie (zeitweilig) in die Verhältnisse des geselligen Verkehrs wirklich einträten. Indessen die dann unvermeidliche Accomodation würde ja jene selbst in das Weltliche verstricken. Das ist aber im höchsten Grade gefährlich, — gefährlich der Gebrauch des einzigen Mittels, durch welches eine soziale Reform zu bewirken ist! — In der That ein höchst charakteristisches Geständnis. Das Christentum hat längst den Supremat im römischen Reiche errungen, es ist die unvergleichlich stärkste moralische und intellektuelle [1]) Macht in der Welt; aber die sozialen Verhältnisse, wie sie in der heidnischen Zeit gewesen, erscheinen nahezu als unverändert und — können nicht verändert werden. „Die Christen" bilden den bei weitem gröfsten Teil der Bevölkerung; „der Erdkreis ist christlich" [2]), aber die Zustände sind so beschaffen, wie angegeben. Die Majorität ist „christlich", und doch sind die, wie es scheint, durch sie bedingten Verhältnisse des sozialen Lebens nichtchristlich. —

8. In diesen war (ε) das Vergnügen eins der am meisten versucherischen Reizmittel. Es fragt sich, wie unser Verfasser darüber dachte. — Er hat nicht im Interesse einer systematischen Ethik sich darüber geäufsert; sondern der zu seiner Zeit aufgekommene Streit zwischen den Apologeten und den Polemikern hat ihn genötigt, Stellung zu

---

1) Ep. CXVIII, § 12, cap. IV, § 21, tom. II, 441.

2) S. oben S. 140. 133. Ep. CXIC, § 46, tom. II, 987. Dagegen lesen wir: Sunt apud nos hoc est in Africa barbarae innumerae gentes, in quibus nondum esse praedicatum evangelium, ex iis, qui ducuntur inde captivi et Romanorum servitiis jam miscentur, quotidie nobis addiscere in promptu est.

nehmen [1]). — Die den sittlichen Gehalt des Vergnügens bestreitende Partei, welche die Haltbarkeit des Begriffes des Erlaubten scheint angefochten zu haben, hat in jedem Falle die Möglichkeit einer klaren Unterscheidung zwischen erlaubten und unerlaubten Vergnügen verneint, weil das so oft empfohlene Maſshalten in dem gegebenen Falle nicht zu erreichen sei [2]). Augustin ist keineswegs auf ihrer Seite, vielmehr der ersteren Partei wenigstens nahe getreten. Das Vergnügen ist freilich nicht zu kosten ohne Empfindung des sinnlichen Reizes, nicht ohne Genuſs des Irdischen; aber dieses letztere ist doch durchaus nichts Widergöttliches [3]), sondern eine Gabe Gottes, über welche wir uns freuen sollen [4]). Demnach dürfen wir auch sinnliche Freuden genieſsen, jedoch unter Beobachtung der Regel, welche vorschreibt, das Sinnliche dem Geistigen, das Zeitliche dem Ewigen unterzuordnen [5]). Dieselbe muſs freilich Geltung haben in allen Lebensaltern, aber keineswegs in gleichem Maſse. Der Mensch ist nun einmal ein sinnlich-geistiges Wesen, welches sich erst entwickeln soll zum sittlichen Individuum. In der ersten Kindheit überwiegt also das Sinnliche. Aber je weiter das Kind fortschreitet, desto mehr soll das Geistige eine Macht werden, so daſs das *gaudere in mente* das Wesentliche wird [6]). Somit scheint das letztere in dem völlig Gereiften das Ausschlieſsliche werden zu müssen. Indessen dieser Schluſs ist anderswo abgewiesen. Die *voluptas*, unterschieden von der *concupiscentia*, kann auch eine *honesta* sein [7]). Es giebt — so lautet die weitere Lehre [8]) — erlaubte, „erträgliche" Vergnügungen auch für

---

1) Aug. contra Julian. lib. IV, cap. XIV, § 69, tom. XIII, 764 C.

2) Ib. § 70.

3) S. oben S. 373. Ep. CXC, § 4, tom. II, 552 D, 553 A. Sermo CVIII, § 1, tom. VII, 924.

4) In psalm. XLVIII, Enarr. Sermo II, § 5, tom. V, 582 C. D.

5) Ep. CXC, § 3. Cf. de civitate Dei lib. XIX, cap. I, ed. Dombart tom. II, 303, § 20. — Vgl. unten § 25 gegen Mitte.

6) Ib.

7) De nuptiis et concupiscentia lib. II, cap. VIII, § 22, tom. XIII, 388 D.

8) Contra Julian. lib. IV, cap. XIV, § 70.

den entwickelten Christen, — solche, welche, in dem gehörigen Maſse genossen [1]), zur Erfrischung und Erholung dienen, mittelbar sogar zum Aufschwunge der geistigen Kraft wirken können. Die Erfahrung lehrt — im Widerspruche mit Ciceros Behauptung im Hortensius [2]) —, daſs wir zuweilen während des sinnlichen Essens und Trinkens zum Durchdenken ewiger Dinge animierter werden [3]), als wir im nüchternen Zustande waren. Somit wird gerade der Satz, niemals dürfe das sinnliche Vergnügen, wenn es sittlich erlaubt sein solle, Selbstzweck werden [4]), sondern nur Mittel der Förderung auf dem religiös-sittlichen Wege zum Heile, in dem angegebenen Falle zur Wahrheit. Wir sollen ja selbst „das Übel“ auf gute Weise gebrauchen [5]).

Indessen diese Schätzung des in Rede stehenden Begriffes ist nicht die einzige, überall durchschlagende. Der Verfasser kennt aus eigener Erfahrung die Vergnügungen der Gesellschaft zu gut, als daſs er das praktisch Bedenkliche der versuchten Apologie nicht hätte erkennen sollen. Zwar ist dieselbe meines Wissens von ihm niemals ausdrücklich retraktiert, — aber neben ihr begegnen uns nicht wenige Stellen, welche das Brechen mit allen Banden der sozialen Vergnügungen empfehlen. Schon Cicero im Hortensius hat die *voluptates* als *illecebrae malorum* betrachtet, heiſst es *contra Julianum* lib. IV, cap. XIV, § 72, tom. XIII, 766; cap. XV, § 76, tom. XIII, 769 F. G. Zweierlei ist es, was den Menschen in Sünden verstrickt, sagt er selbst *Sermo* CCLXXXIV, § 1, tom. VIII, 1139 B, das eine das Vergnügen, das andere der Schmerz: jenes reizt, dieser treibt dazu. Wir werden durch dasselbe zerstreut in das Sinnlich-Zeitliche, in das Viele, Mannigfaltige verstrickt, von dem unwandelbaren Einen abgezogen, bekennt er aus eigener Erfahrung *Confess.* lib. X, cap. XXIX, § 40, tom. I, 218;

1) Ib. § 71.
2) Ib. § 72, tom. XIII, 766.
3) Ib. § 71.
4) Ib. § 69.
5) Ib. § 71.

de genesi ad literam lib. XI, cap. V, § 7, tom. III, 965. Mit dem ganzen leidenschaftlichen Eifer des Konvertiten, in Erinnerung an die eigene schuldvolle Vergangenheit, beurteilt er das Elend der Vergnügungssüchtigen, — *Conf.* lib. VI, cap. XVI, § 26, tom. I, 152, ihre Selbsttäuschungen *Sermo* CLVII, cap. I, § 1, tom. VII, 758 B. C. D. Sie lechzen danach, ihren Durst zu stillen, sie ergreifen den Taumelkelch des irdischen Genusses, aber je mehr sie daraus trinken, um so peinlicher wird der Durst. Will man sich diese Qual erleichtern, so stelle man das Gefäfs, mit welchem immer neuer Stoff geschöpft werden soll, überhaupt beiseite, d. h. man entsage der Begehrlichkeit [1]). Die Vergnügungssüchtigen sind die Weltkinder im eigentlichsten Sinne, die Kinder der Finsternis, des Todes [2]). Gleichwohl gilt ihnen der Tod als Leben, — das zeitlich-diesseitige Leben als Leben überhaupt; darum verhöhnen sie die, welche hoffen auf ein ewiges [3]). — Müssen aber diese Hoffenden, welche umgekehrt die Vergnügungssucht verdammen, darum Feinde des Vergnügens sein? — Die von uns verwertete zweite Stellenreihe scheint zur Bejahung der Frage zu nötigen. Die erstere dagegen hat zur Verneinung angeleitet. Das irdische Vergnügen darf genossen werden, aber das Sinnliche daran ist möglichst einzuschränken. Man hat das Sinnliche nicht als ein Teuflisches auszurotten; aber der ausschliefslich geistige, geistliche Frieden ist doch ein Höheres. Wir dürfen uns an dem irdischen Genusse laben, — ja nach einer Stelle sollen wir es — aber demselben doch nicht definitiv uns ergeben, sondern ihn nur gebrauchen als Mittel zum Zwecke [4].)

Das sind freilich zwiespältige Gedanken; niemand wird sie zu einigen imstande sein. Aber die affirmativ lau-

---

1) In evangel. Joann. cap. IV, § 16, tom. IV, 546 A: Pone ergo hydriam cupiditatem et aquam de profundo voluptatem: cum pervenerit quisque ad voluptatem saeculi hujus, cibus est, potus est, concubitus est; num quid non iterum sitiet? —

2) Ib. Vgl. oben S. 372.

3) Sermo CLVII, cap. I, § 1, tom. VII, 758 C. D.

4) Vgl. unten § 25 gegen Mitte.

tenden Sätze sind doch meines Erachtens höchst bedeutsame Aussagen im Vergleich z. B. mit den lediglich verneinenden z. B. des Tertullian [1]). Augustin hatte offenbar das Bedürfnis, der *voluptas* ihr sittliches Recht zu wahren; es sollte ihr Raum gegönnt werden, so zu sagen innerhalb der Sphäre des persönlichen, des persönlich sozialen Lebens; aber in diesem Falle hätten müssen die Verhältnisse der Geselligkeit, in welchen die Orgien der (heidnisch-) sündlichen Weltlust noch täglich gefeiert würden, gereinigt werden. Aber die Reinigung wäre nicht möglich gewesen, ohne irgendwelche Beteiligung, diese nicht ohne Befleckung: das ist die schon oben [2]) bemerkte Antinomie, welche hier in spezieller Hinsicht sich wiederholt. Aller Neigungen ungeachtet, „das Weltleben“ zu verteidigen ist schliefslich doch überwiegend geblieben die Aufforderung zur Weltflucht.

9. Indessen diese wäre doch nur eine absolute, wenn es möglich wäre, einzutreten in die Sphäre des jenseitigen Lebens, nach der die Christen verlangt [3]). Das aber ist doch nicht zu erzwingen. Auch die Frommen müssen ausharren, bis sie durch höhere Hand erlöst werden, können also nur danach ringen, die Welt zu überwinden. — Wie aber soll das geschehen? — Auf der einen Seite hören wir Erklärungen, welche dazu anleiten, ohne den Gedanken an die Weltflucht auch nur zu berühren. Vielmehr werden in diesen Stellen gerade die verhältnismäfsig reinsten Christen als Teilnehmer des sozialen Lebens vorausgesetzt, in welchen die Übel wüten. Sie erfahren, dafs sie als die Erwählten Gottes doch nicht eximiert sind von dem, was im grofsen und ganzen über die sündliche Menschheit verhängt wird. Auch sie haben Leiden zu ertragen [4]), — nicht geringere als die anderen [5]), sondern schwerere. Aber sie — so heifst es

---

1) Ludwig, Tertullian's Ethik (Leipzig 1885), S. 196.

2) S. 392.

3) S. 362.

4) De agone Christiano cap. VII, § 8, tom. XI, 636.

5) De civitate Dei l. XVIII, cap. LIV ed. Domb. tom. II, 345: Ambae (civitates) tamen temporalibus vel bonis pariter utuntur, vel malis pariter affliguntur etc.

jetzt in Widerspruch mit den oben S. 372 berücksichtigten Stellen — seufzen nicht über diese Marter des Daseins, sondern sie wissen das, was man so nennt, in Erquickungen zu verwandeln. Sie „überwinden die Welt", indem sie nicht in Apathie, aber in Geduld in diese Schickungen sich fügen; im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung [1]), in Aussicht auf die zukünftige Seligkeit rühmen sie sich nach dem Vorgange des Apostels der Liebe Gottes, dafs das Gut, welches das teuerste ist, ihnen nicht entrissen werden könne. Sie dienen nicht zweien Herren, sondern nur einem, nicht Gott und der Kreatur, sondern lediglich dem übernatürlichen Gott, sicher in der Zuversicht, dafs ihnen deshalb alles in der kreatürlichen Welt unterworfen sei oder doch unterworfen werden könne [2]). Sie „herrschen" [3]) über dieselbe, sofern sie alles, was darin geschieht, als Mittel der religiös-sittlichen Läuterung [4]) verwenden, sich dienstbar zu machen verstehen. Sie werden beherrscht, insofern sie sich durch dergleichen beschwert fühlen.

Das sind allerdings Gedanken, welche auch von der evangelischen Ethik nicht überboten werden können, — aber sie sind nicht die dominierenden in unserem Schriftsteller geblieben. Er kennt in Übereinstimmung mit seinen Zeitgenossen noch eine ganz andere Methode „der Weltüberwindung". Diese können allerdings nicht alle erlernen; aber die besseren, die höher strebenden sollen die Welt fliehen [5]), indem sie von dem politisch-sozialen Leben sich

---

1) Ib. cap. VIII, § 9, cap. XIII, § 14, tom. XI, 641.

2) De moribus ecclesiae catholicae lib. I, cap. XXIII, § 44, tom. I, 888 D; cf. cap. XII, § 21. 22.

3) Contra epistolam Manichaei cap. XXXVII, § 43 Ende, tom. X, 214: Ita in quantum tibi terrena serviunt, docent te esse dominam suam; in quantum autem molesta sunt, docent ut servias Domino tuo. Vgl. den vorhergehenden Satz.

4) De agone Christiano cap. VII, § 8 im Ganzen; tom. XI, 637 E: Bonas autem fortiter purgat.

5) In psalm. CXIII, Enarr. Sermo I, § 3, tom. VI, 598 A: Sic enim quisque Jerusalem coelestis fit civis idoneus, cum primum huic saeculo renuntiaverit etc. De duabus animabus cap. VIII,

zurückziehen in die Grenzen des geistlich-asketischen Lebens, in die Formen des höheren Lebens, um zu versuchen das Ideal der Vollkommenheit [1]) zu verwirklichen, was bedingt ist durch „die (asketische) Nachfolge Jesu“ [2]).

Diese längst traditionell gewordene Kategorie wird auch von Augustin verwendet, wenngleich nicht so häufig als in der späteren Litteratur des Mittelalters. — Matth. 19, 21 heifst es: „Komm und folge mir nach.“ Das ist das Schlufswort der Rede des Herrn, das gewichtigste in derselben. Der Forderung, alles zu verkaufen, was er hatte, konnte der Jüngling gerecht werden, ohne darum Jesu Nachfolger zu werden [3]). Ihm „nachfolgen“, das heifst in erster Linie sanftmütig und von Herzen demütig sein, wie er (Matth. 11, 29). Manche haben so gehandelt, wie wir zu Anfang des 21. Verses lesen, und blieben doch nicht seine Nachfolger, wie Petrus, welcher in der Stunde der Versuchung ihn verliefs. Vollkommen ihm nachfolgen, heifst ihn nachahmen, das Leben leben, welches der sanftmütige und von Herzen demütige Jesus lebte. Vollkommen nachgefolgt ist jener Apostel ihm erst in der eigenen Passion: jetzt als der verklärte ist Petrus der vollkommene [4]). Viele andere haben im Vertrauen auf Matth. 19, 21 alles das verkauft, was sie besafsen, sind ihrer Meinung nach ihm nachgefolgt in der Hoffnung, dafs sie mit ihm herrschen würden [5]), aber doch nicht nachgefolgt in der unbedingten Selbstverleugnung, — vielmehr erhielten sie ihr Selbst sich selbst. Darum haben sie denn auch demnächst ihn verleugnet; statt zu herrschen, sind sie abgefallen, gefallen [6]).

---

§ 10, tom. X, 98 G: Converti ad Deum nemo, nisi ab hoc mundo se avertat, potest. — Augustin selbst hatte so gehandelt (s. u. § 18.

1) S. unten § 10.

2) S. unten § 17. 20. 21.

3) Sermo CXLIII, cap. VIII, § 9, tom. VII, 689 E. Vgl. oben S. 378.

4) Sermo CXLIII, cap. VIII, § 8.

5) In psalm. XC Enarr. § 9, tom. VI, 217 C.

6) Ib.

Umgekehrt ihn bekannt haben jene vielen, welche in echter Selbstaufopferung die Passion auf sich nahmen, — die Märtyrer [1]), — die Nachfolger ersten Ranges. Sie sind „vollkommen" geworden [2]), auch wenn sie nicht alles verkauft hatten, was sie hatten. Diejenigen freilich, welche diesen einzigartigen Zeugen sich nicht vergleichen können, müssen, wenn sie „vollkommen" werden wollen, thatsächlich (so lautet zunächst die Lehre [3]) leisten, buchstäblich ausführen, was in der Matthäus-Stelle gefordert wird; aber das Fundamentale [4]) bleibt doch das „Folge mir nach" in dem eben bezeichneten Sinne. — Es giebt also echte Nachfolger, welche nicht alles verkaufen, was sie haben. Es giebt andere, welche alles verkaufen, was sie haben, in der Meinung, Nachfolger und vollkommen zu werden und das doch nicht sind (*Ep.* CLVII).

10. Erörterungen über die Idee „der Vollkommenheit" haben auch Augustin's Feder beschäftigt, einerseits um dieselbe in positiver Weise darzulegen, anderseits und vornehmlich aber in der Absicht gegen die Deutung derselben durch Pelagius und Coelestius anzukämpfen. — Der Gehalt der *perfectio* erschöpft sich bei dem ersteren in der Summe der sogenannten *consilia (evangelica)*, auf welche ich demnächst zurückkommen werde, im Unterschiede von den *praeceptis*. Die christliche Sittlichkeit hat ihre verschiedenen Grade [5]), ist nicht mit einem Rucke fertig, sondern kommt zustande durch Zucht und Übung, durch langsame Schu-

---

1) Ib.

2) Epist. CLVII, § 36, tom. II, 725 C. Dagegen Sermo CLIX, cap. I, § 1: Perfectio tamen in hac vita nonnulla est ad quam sancti martyres pervenerunt. — — Injuria est pro martyre orare (!).

3) S. aber unten § 13.

4) Ep. CLVII, cap. IV, § 25, tom. II, 721 A: Deinde addidit et veni sequere me: ne cuiquam, cum haec fecerit aliquid prodesse existimetur, si non sequitur Christum. Vgl. die herrliche Stelle der Apol. Conf. Aug. p. 287. Ritschl, Geschichte des Pietismus Bd. II, S. 287.

5) Pelag. Ep. ad Demetr. cap. X, Aug. Opera tom. XVI, 152 D.

lung[1]) im Kampfe mit der bösen[2]) *consuetudo;* aber die damit behauptete Entwickelung wird anderseits auch wieder ignoriert. Die vulgäre Sittlichkeit bleibt freilich im Sinne (auch) dieses Verfassers die Unterlage derjenigen, welche durch das Beobachten der *consilia* charakterisiert wird, und nicht ist zu meinen, dafs ein Deficit des pflichtmäfsigen Handelns aufgewogen werden könne durch eine einzelne überpflichtmäfsige Handlung als ein vermeintliches Plus[3]) — etwa die Schuld des sündigen Weltlebens durch Almosenspendung —, sondern das sittliche Leben soll als ein kontinuierliches, als ein von der Einheit der Gesinnung[4]) bewegtes Ganzes begriffen werden; aber wie man aufsteigen soll von der niederen Stufe auf die höhere ohne Störung der Kontinuität, ist doch nicht gezeigt. — Die *praecepta* verpflichten ausnahmslos alle auf gleiche Weise; die *consilia* reizen an und laden ein nur „gewisse" [5]). Wer diese befolgt (im Ernste[6]) der dem Herrn offenbaren[7]) Gesinnung) leistet ein Aufserordentliches im Vergleich mit dem Gewöhnlichen[8]), ein Erhabenes gegenüber der Plattheit der Durchschnitts-Moral, ein Ungewöhnliches im Unterschiede von dem herkömmlichen Mittelmäfsigen[9]), ein Freiheitliches[10]) im Verhältnis zu dem notwendig Pflichtmäfsigen,

1) Scholam. ib. cap. XII Ende l. l. 155 C.

2) An deren Stelle soll die bona consuetudo treten ib. cap. XIII, l. l. 155 E. Über diese siehe die scharfsinnigen Bemerkungen bei Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus, S. 233—236.

3) Ep. ad Demetr. cap. X, l. l. 152 A. D. E. G: Qui non facit aliud pro alio, sed utrumque.

4) Ib. cap. XXVII, l. l. 179 F: Voluntas perfecta faciendi reputatur a Deo pro perfectis.

5) Ib. cap. IX, l. l. 151 E. F; cap. X, 152 F.

6) Ib. cap. XXVII, l. l. 170 F: Voluntas.

7) Ib. l. l. 170 E.

8) Ib. cap. I, l. l. 143 A.

9) Ib.

10) Ib. cap. X, l. l. 152 D: Nonnulla suaderi ib. G. suadetur aliud cap. XII. — In Betracht des unzerreifsbaren Zusammenhanges des Überpflichtmäfsigen mit dem Pflichtmäfsigen erscheint jenes auch wieder als ein debitum cap. X, Aug. Op. tom. XVI, 152 G: Immo

ein das Gesetz Überbietendes [1]) im Vergleich zu diesem, — erwirbt den echten, den durch Selbstanstrengung zu verdienenden Adel, der herrlicher ist als aller durch die Geburt überkommene Familienadel [2]), — diesen vergleichgültigt [3]). Und doch hat Pelagius den einen mit dem anderen in eine bedenkliche Korrelation gebracht, indem er die Demetrias daran erinnert, daſs ihrer Abstammung aus einem so erlauchten konsularischen Geschlechte die erlauchte, sittliche Würde, die sittliche Vornehmheit entsprechen müsse [4]). Als das Erhabenste in diesem erhabenen Leben wird im Gegensatze zu dem geistlichen Hochmute die Demut vor Gott [5]) gefeiert und doch die voraussetzlich demütige darum gepriesen, weil auf „ihre Bekehrung" aller Blicke gerichtet sind. Das ganze Weltall schauet auf sie [6]). —

Diese Widersprüche sollen hier nicht weiter erwogen werden. Uns interessiert nur noch die Frage, wie der Begriff der Vollkommenheit zu dem der Sündlosigkeit sich verhalte. Daſs diese dem Menschen — wieviel mehr dem Christen durch die göttliche „Gnade" [7]) — möglich sei, lehrt Pelagius nach dem richtigen Verständnis [8]) seiner Aussagen unzweifelhaft. Sie kommt zustande durch Erfüllung der göttlichen Gebote. Da nun „die Vollkommen-

---

quia utrumque jam debes et virginitatem, quam ultro obtulisti et justitiam, quam ipse praecepit, integrum utrumque persolve.

1) Ib. cap. IX, l. l. 152 A: Fecisti legem ampliorem. cap. XII: Plus facere proposuisti quam vel alios necesse est etc. cap. IX: Horum omnium abstinentia consilio perfectiore suadetur.

2) cap. X Ende cf. cap. III.

3) cap. XI, l. l. 154 B.

4) cap. I, l. l. 142 A; cap. XVI, l. l. 156 E: Nihil umquam tamen in genere vestro hoc tuo honore fuit praestantius, qui non corporali albo, sed libro memoriae immortalis insertus est. Cum — — — longe tamen tui honoris est gloria major, quae gaudium in caelis fecit angelisque laetitiam etc.

5) Ib. cap. XX, l. l. 163 C.

6) Ib. cap. XIV, l. l. 157 A: In te nunc puta cunctorum ora oculosque conversos et ad spectaculum vitae tuae totum consedisse mundum.

7) Klasen a. a. O., S. 245 f. 269.

8) S. die vorzügliche Erörterung ebend. S. 237.

heit" bedingt ist durch das Halten der *consilia*[1]): so scheint sich folgerecht das Urteil als ein berechtigtes zu ergeben, die „Vollkommenheit"[2]) sei ein Höheres als die Sündlosigkeit. Indessen kommt es bei dem Versuche der Ausmittelung des Lehrbegriffes eines Schriftstellers nicht auf die Folgerungen an, welche wir aus den Prämissen ziehen zu müssen scheinen, sondern auf die, welche er selbst gemacht oder auch nicht gemacht hat. Nun könnte man meinen, daſs das, was uns sich als Folgerung aufdrang, von Pelagius auch in der That positiv gelehrt werde, wenn es heiſst *Ep. ad Demetr.* cap. VIII, *Aug. Opera* tom. XVI, 150 F: *Ut tibi planiorem viam ad perfectam justitiam sterneremus, quam eo facilius currere possis* etc. und in *Pelag. Fragment. ap. August de natura et gratia* cap. XXXVI, § 42, tom. XIII, 178 G: *Deinde commemorat eos, qui non modo non peccasse, verum etiam juste vixisse referuntur* etc. Indessen in der ersten Stelle ist die Sündlosigkeit überhaupt nicht neben der Vollkommenheit genannt, und in der zweiten wird eine Vergleichung des einen Begriffes mit dem anderen gar nicht angestellt. Der Verfasser macht lediglich darauf aufmerksam, daſs im Alten Testament von gar manchen nicht nur nicht berichtet sei, daſs sie gesündigt, sondern sogar das Positive, daſs sie (nicht vollkommen, sondern) gerecht gelebt haben. Diese Äuſserung kann also zu dem Beweise, welchen wir fordern, nicht verwandt werden. Derselbe ist überhaupt nicht sicher zu führen. Allerdings hat Pelagius behauptet, daſs das Halten der *consilia* höher stehe als das der *praecepta*; aber

1) Über Julian's von Eclanum Lehre von den consiliis s. die scharfsinnige Kombination bei Klasen a. a. O., S. 239, deren Haltbarkeit ich nicht untersuchen will.

2) Pelagii Ep. ad Demetr. cap. I tantusque perfectionis ardor etc. Hanc tantae perfectionis sitim etc. cap. VIII: via ad perfectam justitiam. cap. X: et perfectum gradum vitae perfectio subsequitur. cap. XVII: ad omnem morum perfectionem. cap. XXIV: perfectae vitae ratio. — Die Demetrias wird cap. X, Op. August. tom. XVI, 153 D apostolica virgo genannt. Die „Vollkommenheit" wird also gleich sein dem „apostolischen" Leben.

darum doch nicht unzweideutig, dafs „die Vollkommenheit" einen noch bedeutenderen sittlichen Wert habe als die Sündlosigkeit. Derjenige, welcher die erstere erringt, kann seine besondere sittliche Vorzüglichkeit doch nur bewähren durch den stetigen Gehorsam gegen die *praecepta*, welcher die Sündlosigkeit bedingt. Jene ist — kann man vielleicht in seinem Sinne sagen — nicht sowohl ein höherer Grad als diese, als eine besondere Spezies der Sündlosigkeit. Oder aber wir müfsten in Verallgemeinerung dessen, was S. 376 gesagt ist, den Satz kombinieren: wer nicht alle *consilia* hält, sündigt. Dieser aber würde im Widerspruche stehen mit anderweiten ausdrücklichen Erklärungen.

Auch Coelestius, wenn er anders als Verfasser der „*Definitiones*" zu betrachten ist, was Augustin nicht unbedingt zu verbürgen [2]) weifs, giebt uns nicht den gewünschten Aufschlufs. In den Excerpten, welche die Schrift *de perfectione justitiae hominis* bringt, ist bis § 18 lediglich die Rede von der Sündlosigkeit; erst in derjenigen, welche wir § 20 lesen, von der Vollkommenheit. Vergleicht man beiderlei Stücke mit einander, so scheint sich zu ergeben, dafs auch hier beide Begriffe einander decken. Bemerkenswert aber ist, dafs nur von der *perfectio* im allgemeinen gesprochen, was aber die *consilia* betrifft, weder der Name derselben noch die Sache erwähnt wird.

11. Darum kann es nicht wunder nehmen, wenn Augustin in der Kritik der *Definitiones* von der letztgenannten Kategorie absieht. Allein auch anderswo schweigt er da, wo von „der Vollkommenheit" gehandelt wird, von den „*consiliis*" z. B. in Psalm. XXXVIII, Enarr. § 13, tom. V, 423 B; *de doctrina Christiana* lib. I, cap. XXXVIII, § 43, tom. III, 24 A; *Sermo* CXLIII, § 9. 10, tom. VII, 689. Sollte diese Thatsache etwa durch die Erwägung erklärt werden können, die Lehre von den *consiliis* sei allerdings in einem gewissen Verbande mit der Anschauung von

---

1) Überliefert in Aug. liber de perfectione justitiae hominis Op. tom. XIII.

2) Ib. cap. I, § 1.

der Vollkommenheit aus früherer Zeit auf ihn übergegangen, nur die erstere aber sei nahezu von der Kirche geheiligt, die letztere dagegen Theorie geblieben? — Wäre diese Frage zu bejahen (was aber mir selbst sehr zweifelhaft ist), so würden wir begreifen, dafs jene von Augustin nicht angetastet werden, dagegen der andere Begriff Gegenstand einer freien Diskussion werden konnte. Coelestius hatte denselben in einer Weise erörtert, welche zur Entwertung der erlösenden Gnade, zur Begründung der Selbstgerechtigkeit zu verführen schien. Dieses Unternehmen sollte vereitelt werden. Somit würden sich, wie es scheint, die meisten kritischen und apologetischen Erörterungen in den Stellen seiner Schriften erklären, welche irgendwie antipelagianische Tendenz zeigen; keineswegs aber doch die vielen anderen, welche diese gar nicht verraten, nichtsdestoweniger aber von einer *perfectio* handeln, welche zustande gebracht zu werden scheint ohne Beobachtung der *consilia*. Das Thun derselben wird einmal beinahe vergleichgültigt, sodann wieder auf das Höchste geschätzt. Das ist eine Thatsache, welche auf den ersten Blick unerklärbar, später (s. § 13. 15. 16 vgl. § 12), wie ich hoffe, sich uns erklären und zwar so erklären wird, dafs wir des Autors tiefste ethische Grundgedanken verstehen lernen. — Jetzt aber erörtere ich zunächst seine verschiedenen Urteile über die *perfectio*.

11. Auf der einen Seite in Betracht der Ansicht von dem weiten Abstande des diesseitigen Lebens von dem jenseitigen [1]), der diesseitigen Leistungsfähigkeit von der jenseitigen, — weiter im Interesse der Verteidigung seiner Lehre von der fortgehenden Sündenvergebung [2]) und Be-

---

1) Ib. cap. XIV, § 32; de bono conjug. cap. XVIII, § 21, tom. XI, 747; de doctrina christiana lib. I, cap. XXXVIII, § 43, tom. III, 24 A.

2) De perfect. just. hom. cap. XXI, § 44, tom. XIII, 233 E; cap. XVIII, § 39; cap. XIX, § 40; Ep. CLXVII, cap. IV, § 15, tom. II, 780 C. D: Plenissima (caritas) vero, quae jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine; quamdiu autem augeri possit, profecto illud quod minus est quam debet, ex vitio est. Ex

gnadigung neigt er dazu die Möglichkeit einer wirklichen (diesseitigen) Vollkommenheit zu bezweifeln. Niemand ist hier vollkommen [1]). Was Vollkommenheit hienieden genannt wird, ist die der Pilger [2]), — wir pilgern nach dem Lande der Vollkommenheit [3]), — wir hungern und dürsten nach dieser, wir nähern uns jener an [4]). Die Summe dieser Intentionen kann man allenfalls als Eigenschaften der diesseitigen Vollkommenheit vorstellen [5]), allenfalls reden von vollkommenen Wanderern, aber nicht von vollkommenen Besitzern [6]); in Wahrheit ist dies alles aber doch Beweis der Unvollkommenheit. Indem wir diese bekennen, mag dies Bekenntnis uns dazu verhelfen, dafs wir uns abmühen, jene zu „verdienen" [7]). Eben dieses Abmühen, das Nachahmen der Vollkommenheit kann man hyperbolisch als Vollkommenheit [8]) bezeichnen. Aber über das Uneigentliche [9]) dieser Bezeichnung darf man sich doch auch nicht täuschen. Denn wie viele Mängel haften doch an uns! Es kann jemand in einer Sphäre vollkommen sein, aber er ist es doch nicht in allen [10]), vielleicht in der Erkenntnis, aber

---

quo vitio non est justus in terra, qui faciat bonum et non peccet — — — Propter quod etiam quantumlibet profecerimus, necessarium est nobis dicere: Dimitte nobis debita nostra etc.

1) In psalm. XXXVIII, Enarr. § 13, tom. V, 423 B; de doctrina Christiana lib. I, cap. XXXVIII, § 43.

2) De perfectione justitiae hominis cap. VIII, § 18, tom. XIII, 215 D.

3) Ib. cap. IX, § 20, tom. XIII, 218; de peccatorum meritis et remissione lib. II, cap. VIII, § 10, l. l. 56 A.

4) De perfect. just. hom. cap. XI, § 23, tom. XIII, 220: Non intelligens posse dici hominem justum, qui perfectioni justitiae plurimum accessit ita, ut ei proximus fieret etc.

5) Contra duas epistolas Pelag. lib. III, cap. V, § 15: Secundum istius vitae modum esse quandam perfectionem; tom. XIII, 567 cf. lib. III, cap. VII, § 22.

6) Sermo CLXIX, cap. XIV, § 18, tom. VIII, 818 C.

7) Sermo CXLII, cap. VIII, § 10 Ende, tom. VII, 690 D.

8) Vgl. Anm. 5.

9) S. ebendas. Cf. contra Julianum lib. II, cap. VIII, § 25. 29; de trinit. lib. I, cap. XXV, § 4.

10) De peccatorum mer. et rem. cap. XV, § 23, tom. XIII, 64.

nicht im Thun. Dieses letztere, wenn es das normale sein soll, setzt durchweg voraus die innere normale Gesinnung [1]). Und wie oft wird diese gestört! — Auch in uns Christen waltet noch die *concupiscentia carnalis* mit ihrer versucherischen Macht; wir ringen danach, sie zu bändigen, aber sie auszurotten vermögen wir nicht [2]). Eingeschränkt [3]) mag sie werden, aber sie bleibt doch in den Ringenden, Fortschreitenden bis zum Ende. Und doch würde diese werdende Vollkommenheit nur dann eine wirkliche, eine Wahrheit werden, wenn die *caritas* zur unbedingten Herrschaft gelangte, wenn alle Schwachheiten aufhörten [4]).

Indessen auf der anderen Seite lauten doch die bezüglichen Aussagen in demselben Grade, in welchem die Selbstapologie des Pelagius ihm Konzessionen abnötigt, — in welchem die gemeinsamen katholischen Fundamente auch auf Augustin's Denken ihre Wirkungen äufsern, erheblich günstiger. Er mufs einräumen, dafs ein immer sich steigernder Fortschritt [5]) möglich ist, — dafs man sich der Vollkommenheit (im absoluten Sinne) hienieden überaus annähern könne, dafs wirklich viele sich ihr in der Art angenähert haben, — dafs man diese vollkommen [6]) nennen dürfe. Mag derselbe aufgehalten werden durch Sünden der Schwachheit und Unwissenheit, — das sind doch *peccata venialia,* welche das Seelenheil [7]) nicht gefährden. Machen

1) De continentia cap. II, § 3, tom. XI, 703; de bono conjug. cap. XXIII, § 30, tom. XI, 754.

2) De perfectione just. cap. VIII, § 19, tom. XIII, 216 F. Ep. CLXVII, § 15, tom. II, 780 C.

3) De perfectione etc. cap. XIII, § 31, tom. XIII, 224 E; cf. cap. XI, § 28. 29.

4) Ib. cap. XV, § 36, tom. XIII, 228 A; cap. XVIII, § 39 ib. 230 A—D.

5) De peccat. mer. et remiss. lib. II, cap. VIII, § 10, tom. XIII, 56 B; Ep. CLVII, cap. IV, § 39, tom. II, 727 A: Quantam autem ego in hac perfectionis via profecerim etc.

6) De perfectione etc. cap. XI, § 23: Quod multos etiam in hac via potuisse, in qua ex fide vivitur, non negamus.

7) Liber de diversis quaestion. Quaestio XXVI, tom. XI, 316. Enchirid. cap. LXXVIII, § 21; cap. LXXXI, § 23, tom. XI, 605.

wir uns derselben schuldig, so sind wir doch nicht als Schuldige der Bufse zu unterstellen [1]). Wenn wir als Reuige ein *Pater noster* beten oder Almosen spenden, oder fasten, so gilt [2]) das, was wir Sündiges gethan, als nicht geschehen [3]). Das Fortschreiten *(currere* [4]*)* ist also doch ein beziehungsweise stätiges, wenn wir nur der *peccata mortalia* uns enthalten, die *venialia* so zu tilgen verstehen, wie angegeben. — Die zweite Gedankenreihe endigt also im Widerspruche mit der ersteren. Wagt er doch nicht *de natura et gratia* [5]) cap. LXVIII, § 82 diejenigen Theologen (also nicht blofs Pelagius und Cölestius) zu bestreiten, welche die Möglichkeit der *perfectio* behaupten. Er für seine Person hält die Wirklichkeit in den hier in Betracht kommenden Schriften [6]) für zweifelhaft, aber für unzweifelhaft

607; de spiritu et litera cap. XXVIII, § 48, tom. XIII, 138 B. C. Das Urteil, dafs Pelagius den Unterschied zwischen peccata mortalia und venialia geleugnet, alle peccata für mortalia erklärt habe, ist auch von Wörter, Der Pelagianismus, Freiburg 1866, S. 325 und von Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus, S. 239 wiederholt. Ich leugne die Richtigkeit dieses Urteils nicht (die bezügliche Lehre ist in der Konsequenz der Gedanken begründet), erlaube mir aber zu bemerken, dafs eine diese Lehre ausdrücklich verkündigende Stelle (meines Wissens) sich nirgends finde.

1) Liber de div. quaestionib. Quaestio XXVI, tom. XI, 316 B.

2) De perfectione etc. cap. VIII, § 18; cap. IX, § 20; cap. XV, § 34. Ep. CCXX, § 11, tom II, 1062 A. B. In psalm. CXXXI, Enarr. § 6, tom. VI, 885 D: Abstineamus ergo nos a possessione rei privatae aut ab amore, si non possumus a possessione et facimus locum Domini. Uhlhorn a. a. O., S. 273. 275.

3) Retract. lib. I, cap. XIX, tom. I, 33 A.

4) De perfect. cap. IX, § 20, tom. XIII, 218 B: Ingredi autem sine macula non absurde etiam ille dicitur non qui jam perfectus est, sed qui ad ipsam perfectionem irreprehensibiliter currit, carens criminibus damnabilibus atque ipsa peccata venialia non negligens mundare eleemosynis etc. etc.

5) Tom. XIII, 202 C: Sic autem proficientes ubi et quando plenissima justitia perficiantur, non nimis curo ubicumque autem et quandocumque perfecti fuerint, non nisi gratia Dei per Christum perfici posse confirmo.

6) Dagegen in dem liber de virginitate argumentiert er sogar auf Grund der Voraussetzung, dafs es wirklich Sündlose gebe. Siehe unten § 16.

den Satz, dafs dieselbe durch das Wirken der göttlichen Gnade bedingt sei. Das Interesse, die Existenz dieser Gröfse in der geschichtlichen Erfahrungswelt, in welcher überhaupt nichts Vollkommenes ist, zu leugnen, wird ein untergeordnetes im Vergleich mit jenem anderen, den Glauben an die Notwendigkeit der für alles Menschlich-Sittliche mafsgebende, an die Bedeutung der Sünden vergebenden *gratia* sicherzustellen. — Die absolute sittliche Vollkommenheit pafst in diese Welt ebenso wenig als die absolute Seligkeit [1]) — das ist die durch metaphysische Gedanken begründete eine Thesis. Er hat versucht dieselbe zu verteidigen, aber dieser Versuch ist stetig begleitet von Zweifeln an der Haltbarkeit derselben. Und das werden wir nicht daraus zu erklären haben, dafs er seiner Fähigkeit mifstraue, die Gegner durch einen ausreichenden Beweis zu bekämpfen, sondern daraus, dafs ihn das Gefühl anwandelt, einen anderen jener widerstreitenden, von den Zeitgenossen, aber auch von ihm selbst gehegten Gedanken nicht abweisen zu dürfen, — denjenigen, welcher in der (zweiten) Thesis von der sonderlichen Verdienstlichkeit (s. § 16) des praktisch geistlich-asketischen, in dem Vollbringen der *consilia evangelica* das gemein-christliche überbietenden, Lebens längst seinen Ausdruck gefunden hatte.

12. Diese wird nicht etwa nur vorausgesetzt, sondern ausdrücklich bekannt. Nicht nur der letzterwähnte Terminus — aber ohne Beifügung von *evangelica* — begegnet uns in nicht wenigen Stellen, z. B. *de bono conjugal.* cap. XXIII, § 30, tom. XI; *Epist.* CLVII, cap. IV, § 29, tom. II, 722 D (dagegen *de opere monachorum* cap. III, § 4, tom. VIII, 1821 F lesen wir: *deinde ostendere praecepta illa „evangelica", de quibus nonnulli non solum pigritiam suam, sed etiam arrogantiam suam fovent, apostolico praecepto et exempla non esse contraria* etc.), *de bono viduitatis* cap. VIII, § 11, tom. XI, 806 F: *Ab illo excellenti virginalis vel vidualis castitatis proposito,* sondern auch die unzweideutige Lehre, dafs derjenige, welcher dieselben

1) S. oben S. 363. Vgl. S. 82. 83. 97.

befolge, „das Erlaubte überfliege“ *de virginitate* cap. XXX, § 30, tom. XI, 779 A, daſs diesem eine *excellentior perfectio Ep.* CLVII, cap. IV, § 25, tom. II, 721 A: *Verumtamen magister bonus mandata legis ab illa excellentiore profectione distinxit,* ein *excelsior sanctitatis gradus de opere monachorum* cap. XVI, § 19, tom. VIII, 1833 B, eine *major virtus Ep.* CLVII, § 37, tom. II, 726 C ebend. § 33 eine *gloriosissima perfectio* zukomme. Die Formel *opera superogationis* erinnere ich mich nicht irgendwo gelesen zu haben; aber *de sancta virginitate* cap. XXX, § 30, tom. XI, 779 A findet sich der Satz: *In illis Dominus debitum imperat vobis: in his autem si quid amplius superogaveritis* (Luk. 10, 35!) *in redeundo reddet vobis.* — Wir wenden uns zu den einzelnen *(consiliis).*

Das erste, das der Armut muſste schon oben S. 377 bis 380 beziehungsweise besprochen werden, es handelt sich also jetzt nur um Ergänzung.

Den Übergang zu der asketischen Verzichtleistung auf das Eigentum bildet das Almosen Spenden, sofern darin eine partielle Einschränkung des Privatbesitzes gesehen werden kann. Allerdings kann dasselbe nicht als eigentliches *consilium,* als eine Bethätigung des geistlich-asketischen Lebens betrachtet werden, da derjenige, welcher giebt, ja im Besitz der Güter ist, auf welche er nach Maſsgabe des *votum paupertatis* verzichten soll; aber da diese geforderte Verzichtleistung von Augustin — wie demnächst zu erörtern sein wird — als eine nur relative vorgestellt ist, wird das Recht meines Urteils um so weniger anzufechten sein. — Es ist bekannt [1]), welche unermeſsliche Tragweite bereits in den ersten Jahrhunderten das Geben der Almosen hatte; und nur daran soll erinnert werden, daſs auch bei Augustin der Stellen, wo dasselbe erwähnt wird, auffällig viele [2]) sind. Wir berücksichtigen nur einige von denen, an wel-

1) Uhlhorn a. a. O., S. 275 und die S. 410, Anm. 17 beigebrachten Stellen. — Hermas Similit. II, § 16. 17: Opera patrum apostolicorum edd. Harnack etc. ed. min. 169.

2) S. in dem Index der Benediktiner das Wort Eleemosyna.

chen verhältnismäfsig eigentümliche Gedanken uns begegnen, oder doch die Betonung derselben eigentümlich zu sein scheint.

Wenn wir den Dürftigen „geben“, so können wir nicht sagen, dafs wir geben, sondern dafs wir wiedergeben, was wir empfangen haben, bekennt auch er [1]). Wir spenden von dem, was Gott verliehen, von Gottes Eigentum. „Du hast, ein anderer hat nicht; also teile mit ihm hier, dann wirst du dort mit ihm teilen [2]); gieb aus Mitleid [3]), um die (täglichen) Sünden zu tilgen“ [4]). Diese Mahnung lesen wir bei unserem Schriftsteller überaus häufig, aber meist zugleich die ernste Erinnerung an die notwendige Bedingung, unter der allein diese Wirkung zu erhoffen sei, an die Bufsfertigkeit [5]) des barmherzigen Gebers. Die Vorstellung, dafs ein mechanisches Spenden von dem reichen Eigentum für ein Leben in Sünde und Schande Sühne leisten könne, wird als lächerlich, als Irrung eines Wahnsinnigen [6]) beurteilt, als Karikatur der Wahrheit des Gedankens, dafs das Almosen ein Opfer [7]) sei. Ein Reicher dieser Denkungsart giebt ja von seinem „Raube“ nur ein weniges heraus und meint doch dadurch von Christo, welchen wir in den Armen sehen sollen, die Freiheit zu weiterem Sündigen erkaufen zu können [8]). Welch ein Thor! — Wirkliche Almosen kann nur derjenige austeilen, welcher gestimmt ist, wie Matth. 22, 39 fordert. Schon bei Jesus Sirach 30, 24 (nach der Vulg. abweichend von dem griechischen Texte [9])) lesen wir: „Du sollst Mitleid haben mit deiner eigenen Seele,

1) In psalm. XCV, Enarr. § 15, tom. VI, 313. Sermo XXXVIII, § 8, tom. VII, 198 A.

2) Sermo LXXXV, cap. I, § 4, tom. VII, 454 C.

3) Ep. CLXXXV, § 34.

4) S. S. 407. Uhlhorn a. a. O., S. 276. Luk. 11, 41. Apg. 10, 4.

5) S. XXXIV, cap. IV, § 6: Qui vitam mutaverunt etc.

6) De civit. Dei l. XXI, cap. XXVII, ed. Domb. tom. II, 477. 478.

7) Sermo XLI, § 1.

8) De civit. Dei l. l. Sermo XXXIX, cap. IV, § 6, tom. VII, 201 E.

9) *ἀγάπα τὴν ψυχήν σου καὶ παρακάλει τὴν καρδίαν σου.*

wenn du Gott gefallen willst". Das ist das Almosen, welches wir zuerst uns selbst zu spenden haben[1]), ehe wir einem anderen spenden können[2]). Lediglich der von Barmherzigkeit Bewegte, der in dem darbenden Mitbruder Christum Liebende, aus freiem Drange[3]) Mitteilende ist der wirkliche Geber[4]). Denn Gott sieht das Herz an, sieht auf die Absicht, auf das Wie[5]), nicht auf das Was, nicht auf das Wieviel[6]). Er weiſs, — wir wissen, daſs wir in diesem Falle vielmehr empfangen als geben, empfangen das ewige Leben[7]); — daſs der Beschenkte vielmehr schenkt, — denn in jenem ist der Herr Jesus selber gegenwärtig[8]).

In der That Aussprüche evangelischen Klanges! — Man hat diesen nicht als einen täuschenden zu bezeichnen, aber auch nicht zu versuchen eine Übereinstimmung mit den mehrfach dicht daneben vorkommenden Worten von der Sünden tilgenden Kraft zu erzwingen. Man hat beides neben einander stehen zu lassen und darf doch vermuten, daſs das vulgär Katholische in des groſsen Mannes Stimmung gereinigt, wenn auch nicht durch die kritische Macht eines vertiefteren ethischen Gedankens überwunden sei. —

13. Was nun die Forderung der Armut, der Besitzlosigkeit betrifft, so scheint unser Schriftsteller gerade durch das, was er uns S. 378. 379 und S. 398. 399 bereits gesagt hat, es sich überaus schwer, wenn nicht unmöglich gemacht zu

---

1) De civit. Dei l. l. ed. Domb. II, 478, lin. 22.

2) L. l. 478, lin. 32.

3) De perfectione justitiae hominis cap. VIII, § 19, tom. XIII, 217 A.

4) L. l. 479, lin. 26. In psal. CXXV, Enarr. § 5, tom. VIII, 816 D.

5) De civit. Dei l. l. ed. Domb. tom. II, 479, lin. 12.

6) In psalm. CXXV, Enarr. § 11, tom. VI, 821 D. — Jeder hat sich selbst zu fragen, wieviel er geben könne. Sermo LXXXV, cap. I, § 5; cap. V, § 6. 7, tom. VII, 455.

7) Sermo XXXVIII, cap. VI, § 8, tom. VII, 197.

8) Ib. § 8. — In psalm. XXXVIII, Enarr. § 12, tom. V, 422 C; in psalm. XXXVI, Enarr. Sermo III, § 6 l. l. 378 C.

haben, das Recht des *consilii paupertatis* zu begründen. Hat er doch die wichtigsten Prämissen zerstört, aus welchen es gefolgert werden könnte! — Das sinnliche Reich-sein, das sinnliche Arm-sein ist für den religiös-sittlichen Wert des „Reichen", des „Armen" durchaus gleichgültig [1]); grundfalsch die Ansicht, das Verbleiben in dem reichen Besitz beweise das Verharren in dem Sündenleben, das Arm-sein bezeuge eine besondere sittliche Reinheit. Es giebt „Arme" (in Armut Geborene), welche gleichwohl reich sein möchten, von der Gier nach dem irdischen Gut gefoltert werden [2]), „Arme" (arm gewordene), welche verführt durch das Mifsverständnis [3]) der Stelle Matth. 19, 23 durch Hochmut bethört reich sind nicht in Gott, sondern in sich selbst [4]). Wir wissen anderseits von Reichen, welche ihr Besitztum (sinnlich) behalten, nichtsdestoweniger (innerlich) demselben entsagen [5]), — diese Gesinnung der Entsagung, wenn die Umstände es erfordern, bewähren durch die That der Entsagung, — durch den Tod [6]) um Christi willen. Man kann in den Fall kommen alle Güter zu verteilen, aber auch in den anderen, dafs man sie oder einen Teil derselben behält. Das eine wie das andere kann geschehen von dem einen, von dem anderen, welche gleicherweise ihre Hoffnung auf Christum setzen, allein reich sein wollen in ihm. Aber auch ein dritter Fall ist möglich, — der, dafs Christus nur besessen,

1) Sermo L, cap. I, § 5, tom. VII, 278 A. Sermo XIV, cap. III, § 1. l. 84. Ep. CLVII, § 29, tom. II, 722 C. De virginitate cap. XIV, § 14, tom. XI, 768 C.

2) In psalm. CIII, Enarr. Sermo II, § 16, tom. VI, 473 D. In psalm. CXXXII, § 4 ib. 401 A; in psalm. LI, § 14, tom. V, 642 D.

3) Sermo LXXXV, § 2, tom. VII, 453 G.

4) In psalm. LXXI, Enarr. § 3, tom. V, 988. — Es giebt selige und unselige Arme Sermo L, § 5, 6 A; VII, 278.

5) Ep. CLVII, § 34. 35: Sed non sunt tales divites Christiani, qui licet ista teneant, non tamen ab eis ita tenentur, ut haec Christo anteponant, quia veraci corde mundo renuntiarunt, ut nullam spem in talibus ponant etc. § 39, tom. II, 727 A: Sed totum mundum dimittit, qui illud, quod et habet et quod optat habere, dimittit.

6) L. l. § 36.

sein Besitz nur erhalten werden kann durch Opferung alles dessen, was man hat, — also auch der irdischen Güter [1]). Reichtum und Armut beruhen auf göttlichen Schickungen [2]), welche aber mit nichten zu beurteilen sind als göttliche Gerichte. Nicht entspricht das Maſs des irdischen Besitzes der sittlichen Beschaffenheit des Besitzenden; sondern irdische Güter werden sittlich Guten und sittlich Bösen von Gott zuerteilt oder auch versagt im allgemeinen ohne alle Rücksicht auf die moralische Würdigkeit. Nur hin und wieder wird schon hienieden der Gute belohnt mit irdischem Gute [4]). Reiche und Arme können gleicherweise selig werden, selig sein [5]); der Reiche sich als der geistlich Arme bewähren, der Arme sich reich fühlen in Gott, indem er nichts liebt, was vergänglich ist, nichts, was ihm verloren gehen kann [6]).

Herrliche Gedanken, welche dazu anweisen, wie die innerliche Gesinnung die Differenzen der gesellschaftlichen Verhältnisse zu überwinden habe, dieselben bestehen lasse und doch verwandele, verwandele und doch bestehen lasse,

---

1) L. l. § 39.

2) Sermo L, § 5, Ende; § 6, Anfang, tom. VII, 278 B. C: Ita ergo aurum et argentum distribuit hominibus conditor rerum et administrator Deus, ut ipsum per se natura et genere suo bonum sit — — et pro gradu sui ordinis laudabilem conditorem universitatis ostendat; copia vero ejus non extollat bonos nec elidat inopia; malos autem et cum offertur excaecet et cum aufertur, excruciet. Res ergo condita et ad conditoris laudem et ad bonorum probationem malorumque supplicium, recte vituperari nullo modo potest etc.

3) Ep. CCXX, § 10, tom. II, 1061 D: Sed ne putentur mala, dantur et bonis; ne putentur magna vel summa bona, dantur et malis. Itemque auferuntur ista et bonis, ut probentur et malis, ut excrucientur. Ep. CLIII, § 26, tom. II, 696: Pecunia vero et a malis habetur et a bonis tanto melius habetur, quanto minus amatur etc. Sermo L, § 5. De civit. Dei l. XVIII, cap. LIV ed. Domb. tom. II, 301: ambae (civitates) tamen temporalibus vel bonis pariter utuntur — — diversa fide, diversa spe etc.

4) Ep. CXL, § 27, tom. II, 564 A. B.

5) S. S. 412, Anm. 4.

6) In psalm. LXXIII, Enarr. § 25, tom. V, 1036; in psalm. XXI, Sermo II, § 27, tom. V, 131 B. — Sermo LXXXV, § 3, tom. VII, 454 A: Pauperes sunt divites alterius saeculi.

— Äufserungen, welche die Verteidigung, geschweige denn die Forderung eines Standes der freiwillig dem Besitz Entsagenden, die Vorstellung, dafs diese eine „erhabenere“ Sittlichkeit erringen, im Prinzipe zu erschüttern scheinen. Nichtsdestoweniger lesen wir die ganz anders lautende Erklärung: Der (sinnliche) Besitz der irdischen Güter erschwert [1]) die Entfaltung des sittlichen Lebens. Dieselben sind die Fesseln [2]) gewesen, welche den reichen Jüngling an das Weltleben gebunden haben, die Mittel [3]), welche noch heute „die Welt“ dazu anwendet, uns in das Weltleben zu verstricken; — was denn auch in gar vielen Fällen gelingt, denn erfahrungsmäfsig sind die besitzenden Reichen vornehmlich die Sünder [4]); wir fühlen sie als die Lasten [5]), welche uns beschweren. Daher gilt es, diese abzuschütteln, um desto ungehinderter dem Herrn folgen zu können, — das *consilium paupertatis* zu erwählen [6]). Das sind die Anschauungen, welche meist da uns begegnen, wo der Verfasser darauf ausgeht [7]), das letztere zu rechtfertigen — und doch nicht rechtfertigen kann. Dafs es Individuen gebe, welche buchstäblich [8]) so zu handeln hätten, wie von dem reichen Jüngling verlangt war, dafs besondere Situationen in dem menschlichen Leben vorkämen, in welchen die innerliche Verzichtleistung auf den Güterbesitz als wirkliche sich

---

1) In psalm. CXXXII, Enarr. § 4, tom. VI, 900 D.

2) In evangel. Joann. cap. VIII, tract. XXXIV, § 8, tom. IV, 712 D. — De opere monachorum cap. XXV, § 39, tom. VIII, 1839 F.

3) De agone Christiano cap. VII, § 8, tom. XI, 636.

4) In psalm. CXXXII, Enarr. § 4, tom. VI, 900 D: Difficile est, ut non plura peccata contrahant etc.

5) Ep. CLVII, § 34, tom. II, 724. — Cf. Confess. VIII, cap. XII, § 29. Bindemann, Der heilige Augustinus Bd. I, S. 284.

6) Vgl. S. 415, Anm. 1 und unten § 19.

7) Z. B. contra literas Petiliani lib. II, cap. CIV, § 239, tom. XII, 373 C; de unitate ecclesiae cap. XVI, § 41 l. l. 464. Auch hier kommt Augustin zu sprechen auf Matth. 19, sucht aber aus diesem Herrnworte ungefähr das Gegenteil von dem zu beweisen, was er Ep. CLVII, § 39 beweist.

8) Ep. CLVII, § 34. — Augustin persönlich hat so gehandelt ib. § 39; inwieweit? darüber s. § 18.

offenbaren müsse in der auch sinnlichen Verzichtleistung, — das hatte allerdings der Verfasser S. 412 dargethan; aber dadurch ist ja gerade das verneint, was er nunmehr zu beweisen beabsichtigt, dafs die sinnlich-asketische Verzichtleistung die höhere Vollkommenheit eines ganzen Standes von Christen bedinge. Konsequent ergiebt sich vielmehr das entgegengesetzte Urteil, dafs derjenige höher stehe, welcher jenes „Erleichterungsmittel" nicht bedarf, als der, welcher es nicht entbehren kann. Der Reiche, welcher nicht besessen wird von seinen Gütern, scheint der sittlich stärkere zu sein im Vergleich mit demjenigen, welcher sich ihrer entäufsern mufs, wenn er von denselben nicht besessen werden will [1]). Allein unser Autor verhüllt sich die Inkonsequenz in den Versuchen (die wir noch kennen lernen werden) beiderlei Aussagen mit einander auszugleichen: was freilich sachlich nicht gelingen konnte. Es sind in der That zwei Anschauungen, welche ihn bewegen. Die eine ist begründet in jenen Sätzen einer geistvollen Kritik, welche ein Gericht über die Selbsttäuschungen des damaligen weltflüchtigen Methodismus hätten werden können; die andere zeigt die Herrschaft der herkömmlichen Denkweise auch über ihn. Nicht als ob er dieser Macht lediglich aus Mangel an Energie und Konsequenz sich nicht habe entziehen können; vielmehr aus persönlicher Überzeugung hat er ihr (beziehungsweise) nachgegeben. Die Ansicht von dem Rechte des Privatbesitzes, welches er allerdings zu begreifen versucht hat (S. 382) ist doch immerhin bedroht geblieben von dem Gedanken an das sittliche Ideal der Gütergemeinschaft, als des normalen Zustandes. In psalm. CXXXI [2]) Enarr. § 5, tom. VI, 885 C wird aus dem in dem öffentlichen Leben geltenden Rechte des Privatbesitzes ein grofser

1) Nichtsdestoweniger steht ihm augenscheinlich der auf die possessio rei privatae sinnlich Verzichtende höher als der, welcher auf den amor possessionis verzichtet. In psalm. CXXXI, § 6, tom. VI, 885 D, 886 A: Abstineamus ergo a possessione rei privatae aut ab amore, si non possumus a possessione et facimus locum Dom

2) Die Kenntnis dieser Stelle verdanke ich Uhlhorn a. a. O., S. 411.

Teil „des Weltelends“ hergeleitet, Feindschaften, Prozesse, Kriege, Unruhen, Sünden, Unbilligkeiten, Totschläge. Diese Klagen zeigen, dafs er die gesunden Gedanken von der Natur des Staates, welche sporadisch bei ihm vorkommen, (s. S. 385), doch nicht in der Konsequenz verfolgt, sondern starke Reminiscenzen der altkatholischen Ansicht bewahrt habe. — Nimmt man hinzu, dafs er trotz der herrlichen Gedanken über den Wert der Gesinnung (S. 404. 427) doch die Bedeutung des Wirkens, des Werkes so gewürdigt, wie ich hier als bekannt [1]) voraussetzen mufs: so scheinen seine Aussagen über das *votum paupertatis* begriffen werden zu können. —

14. Die Virginität. Die Würdigung derselben steht bei Augustin in Korrelation mit der der Ehe — mit Notwendigkeit. Beide sollen verteidigt, gerechtfertigt werden. Die katholische Kirche wird nicht weniger als Pflegerin des Lebens in der Ehe (welche die erste *copula* der *vita socialis* ist, *de bono conjugal.* cap. I, § 1. 3 cf. *de civitate Dei* lib. IX, cap. I, § 1) *de moribus eccl. cath.* lib. I, cap. XXX, § 63, tom. I, 895, dann als Stätte der Förderung der Ehelosigkeit (ebend. cap. XXXI, § 65) gefeiert. Die Virginität ist „heilig“, — die Ehe „ein *sacramentum*“ *(de bono conjugii* cap. XXIV, § 32, tom. XI, 755 D, *de bono viduitatis* cap. IV, § 5 l. l. 802 F). — Ich werde zunächst des Verfassers hierher gehörige Hauptschriften als einzelne analysieren (jedoch so, dafs ich wichtige konsentierende und dissentierende Stellen in anderen [2]) Büchern nebenbei berücksichtige), dann erst eine Vergleichung anstellen, — endlich die Summe der Lehre ausmitteln. — Der *liber de bono conjugali,* auf Veranlassung der Wirren abgefafst, welche die Kontroverse über Jovinian's Sätze von der Parität des ehelichen und ehelosen Lebens erregt hatten, will eine Apologie des ehelichen Standes gegen die Attentate auf den-

1) S. Dorner, Augustinus u. s. w., S. 212—219.

2) Z. B. Sermo ad continentes CCCLIV, tom. VIII, 1375, de bono viduitatis (die einzige unter den hierhergehörigen Schriften, welche nach Anfang des pelagianischen Streites abgefafst ist, cap. XVII, § 21, tom. XI, 813 E; cap. XVIII, § 22).

selben, gegen die Verächter sein. Die Ehe ist ein sittliches Gut, aber dieser Güter giebt es mehrere, niedere und höhere. Diese sind um ihrer selbst willen zu erstreben, jene im Dienste dieses Strebens, also nur beziehungsweise wertvoll. Zu der Klasse der höheren gehört unter anderen die Freundschaft, zu der anderen die Ehe. Die eine ist die Voraussetzung der anderen: ohne Ehe keine Kinder, ohne Kinder keine Freundschaft. Man kann also sittlicherweise die Ehe eingehen, im Hinblick auf den erwähnten Zweck, weiter im Verfolg des Gedankens, die zu erzeugenden Kinder sollen „geistlich" erzogen werden (cap. XIX, § 22, tom. XI, 749 A; cap. XVII, § 19). Aber die Virginität mufs als ein übersittliches Gut gelten (cap. VIII, § 8, l. l. 738). — Man denke auch hier an die Erzählung von Martha und Maria. Diese hat das „bessere" Teil erwählt, aber darum jene doch nicht ein schlechtes: Gutes und Böses, das Thun des Guten und Bösen läfst sich gar nicht in untrüglicher Weise erkennen. Denn (a) ein an und für sich Sittliches, als eine feste Gröfse giebt es gar nicht[1]), da alles, was uns Menschen dafür gelten soll, lediglich durch den Willen des überweltlichen Gottes, durch seine Offenbarung, durch das bedingt ist, was wir zu glauben haben. Wo der katholische Glaube nicht ist, da kann überhaupt nichts Sittliches sein. So haben wir zu urteilen, die Ehe des katholischen Christen ist gut im Vergleich zu der Virginität der Nichtchristen, der Häretiker, welche nicht nur nicht übersittlich, sondern nicht einmal sittlich, eine vorgebliche Virginität ist, welche gar nichts nützt (cap. VIII, § 8, tom. XI, 739; cap. XV, § 19[2])). (b) Der sittliche Wert des Thuns mufs als unbedingt abhängig gedacht werden von der Gesinnung des Thuenden. So können einzelne Verehelichte (vorausgesetzt, dafs sie Katholiken

1) S. die wichtigen Urteile bei Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte, Tl. II (1875), S. 86.

2) Ebenso de continentia cap. XII, § 26, tom. XI, 722 F; de bono viduitatis cap. III, § 4, tom. XI, 802 B. Ep. CCVIII, § 7, tom. II, 1011 B.

sind) als einzelne höher stehen als jene anderen, welche „den Stand der Virginität“ erwählt haben, aber nicht keusch sind in ihren Gedanken. Die Reinheit derselben wird schon durch die „*praecepta*“ vorgeschrieben; wie könnte man aber auch nur ein einziges *consilium* wirklich beobachten, wenn man nicht alle (cap. XXIII, § 30) *praecepta* befolgte? — Verehelichte können also (dem Stande nach) Ehelosen voraus sein; darum aber bleibt doch der Stand der Ehelosen erhabener als der der Verehelichten (cap. XXII, § 27. 28). Wenngleich es ehrenwert (*honestum*) ist, wenn Mann und Frau zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, welchen sie nicht bändigen können, ausschliefslich mit einander verkehren (cap. V, § 5 tom. XI, 736), also die eheliche Treue wahren (cap. VI, § 6): so sind doch diejenigen Eheleute reiner, welche nach gemeinsamer Übereinkunft des geschlechtlichen Verkehrs sich enthalten, cap. I, § 1; cap. IV, § 4; cap. VI, § 6 (die Enthaltsamkeit ist besser als der *matrimonialis concubitus*, aber die Erfüllung der ehelichen Pflicht doch kein Verbrechen).

Indessen wenn „alle“ so handelten, wäre ja der Unterschied zwischen Vollkommenem und Unvollkommenem hinfällig, — weiter, das Menschengeschlecht würde nach Verlauf einer gewissen Zeit ganz aussterben. Ach! wenn das doch geschähe — ruft der Verfasser hier aus — wie herrlich würde das sein! — Dann würde ja die Stadt Gottes vollendet, — das Kommen des Endes dieser Welt beschleunigt werden; die Weltgeschichte hörte auf (cap. X, § 10, tom. XI, 740 E; cf. *de bono viduitatis* cap. XX, § 25, tom. XI, 827 E. F; *Opus imperf. contra Jul.* lib. VI, cap. XXX, tom. XIV, 1673 C); die künftige Vollkommenheit wäre gegenwärtig cap. XVIII, § 21. — Würde dann aber nicht in diesem Falle der Wille des Menschen das Ziel vorschreiben, den Weltlauf lenken? — nicht dessen Vollkommenheit mächtiger werden als die Gottes? — Dereinst hatte man gemeint, um das Ende beten zu müssen, zu dürfen. Aber der hier angedeutete Gedanke könnte eine Anweisung werden, wie man die Erfüllung des Gebetes zu erzwingen vermöge. — Wir erfahren nicht, inwieweit Augustin die Tragweite dieser Stelle ermessen habe, als er sie schrieb.

Er hat nicht das Bedürfnis gefühlt, seinen Lesern gegenüber sich zu verantworten. Diese Verantwortung war vielleicht um so weniger notwendig, je wahrscheinlicher es ist, dafs die Sympathieen vieler durch die Wucht des Weltelends gedrückten Christen dieses Wort religiöser Leidenschaft begrüfsten. —

15. Das Buch *de continentia* bezeichnet dieselbe als Gabe des begnadigenden Gottes. Darum würden die wirklich damit Ausgezeichneten auch am ehesten berufen sein, dieselbe in angemessenen Worten zu feiern. Diesen würde ja Gott selbst die rechten Worte in den Mund legen. Aber Augustin hofft, dafs Gott auch ihm bei dieser Arbeit helfen werde. — „Enthaltsamkeit“ sagt zunächst eine leibliche Eigenschaft aus; aber Leib und Seele bilden mit nichten eine widerspruchsvolle Dualität (cap. II, § 5, tom. XI, 703), sondern sind ein einheitliches Ganzes. Das Fleisch, wie wir wissen (s. S. 375), ist als Materielles nicht ein Ungöttliches (cap. VII, § 18; cap. VIII, § 20. 23), nichts der geistigen Natur des Menschen Fremdes (cap. XII, § 26). Wäre es anders, — hätten die Manichäer recht, so wäre es freilich unmöglich, der von der katholischen Kirche den höher Strebenden gemachten Zumutung gerecht zu werden. Aber das in ihr überlieferte Verständnis der Begriffe Fleisch und Geist weicht auch prinzipiell ab von demjenigen, welches diese Secte zu haben meint. Allerdings „das Fleisch“ gelüstet wider „den Geist“, aber es gelüstet vermittelst der Seele wider den Geist (cap. XII, § 26). Darum kann auch umgekehrt „das Fleisch“ gereinigt, vergeistlicht werden durch den „Geist“, darum die Enthaltsamkeit als eine durch die Seelenstimmung [1]) bedingte sittliche Eigenschaft begriffen werden. Die Seele, das durch den katholischen Glauben geweihete (cap. XII, § 26) Herz soll züchtig, frei von allem Gefühl für den Reiz der geschlechtlichen Regungen oder doch fähig sein, diese zu überwinden. Diese den Augen der Menschen entzogene, denselben

1) Cf. Sermo ad continentes CCCLIV, cap. VIII, tom. VIII, 1378 D; cap. IX, § 9.

unerkennbare innere Zuständlichkeit der christlichen Persönlichkeit bedingt das Sein „der Enthaltsamkeit“, nicht die sinnliche Zugehörigkeit zu der Klasse der Enthaltsamen, die — vielleicht nicht ganz mit Unrecht — dermalen von der ungläubigen Welt vielfach verdächtigt werden (*Sermo* CCCLIV, cap. II, § 3, tom. VIII, 1376), die zu den Mitgliedern zählen, welche sittlich niedriger stehen als viele die Geschlechtslust befriedigende Verheiratete. Wird von dieser „ein Enthaltsamer“, wie man das Wort insgemein braucht, überwältigt, giebt er dem sinnlichen Triebe nach, werden seine Gedanken von den demselben entsprechenden Bildern erfüllt: so hat er in dieser Welt des inneren Menschen das Gelübde gebrochen, welches ihn an das *consilium* bindet, — mag er immerhin nicht wirklich mit einem Weibe geschlechtlich verkehren, verkehren können, da er die Buhlerin nicht findet, welche er sucht (*de contin.* cap. II, § 4, tom. XI, 704 F). Das macht ihn nicht weniger schuldig als den, welcher sinnlich ein Weib berührt; — ebenso wie der, welcher von Mordgedanken bewegt, nicht Gelegenheit findet, sie auszuführen, nicht reiner ist als der, welchen man den Mörder nennt (ib.). Und umgekehrt, es hat tief fromme tapfere Christen gegeben, welche den Mut hatten, Märtyrer zu werden, aber es nicht werden konnten, und es doch in ihrem Herzen geworden sind (cf. *de sancta virginitate* cap. XLV, § 46, tom. XI, 790 D, *de bono conj.* cap. XX, § 25). Sie waren fähig, für den Herrn den Tod zu erleiden vor der Welt, und doch war es ihnen versagt, diese Fähigkeit zu erweisen; denn sie lebten in Zeiten, in denen nun einmal Verfolgungen über die Christenheit nicht verhängt wurden. Da aber „das Martyrium“ zuhöchst gewertet wird durch das alle Selbstsucht überwindende innerliche Selbstopfer [1]): so werden sie von Gott ebenso verherrlicht wie die unter diesem Namen von den Menschen Verherrlichten.

16. Ähnliche von ethischem Tiefsinn zeugende Kritiken lesen wir auch in dem *liber de virginitate.* Gepriesen soll

---

1) Cf. de sancta virginitate cap. LIII, § 54, tom. XI, 795 A.

diese werden, aber nur die wirkliche, die ausschliefslich dem Herrn cap. VIII, § 8, tom. XI, 765; cap. XI, § 11 im Gegensatze zur Welt cap. XIV, § 14, tom. XI, 768 sich weihende; nicht die leibliche, sondern die von geistlicher Frömmigkeit und Devotion getragene, die durchweg von der Demut durchwirkte. Sie hat allerdings einen einzigen sittlichen Wert. Diese Wahrheit ist von manchen verkannt: man hat gemeint, wenn der Apostel 1 Kor. 7 dieselbe „wegen der gegenwärtigen Not" empfehle cap. XIX, § 19 (Anfang); cap. XXIII, § 23 (Mitte): so wolle er damit sagen, „um dieser gegenwärtigen Not sich zu entziehen", sofern ja die Verheirateten ein sorgenvolleres Leben führten als die Unverheirateten cap. XIII, § 13; dagegen um die Frage nach „der zukünftigen Ewigkeit" (ebend.), nach der Seligkeit handle es sich hier gar nicht. Dafs inbezug auf diese der Unterschied der Ehe und Ehelosigkeit gar nicht in Betracht komme, solle gerade in diesen Versen erwiesen werden. Aber der Autor verneint das Recht dieser Auslegung cap. XIII, § 13 (Ende). Die „gegenwärtige Not" — meint er — ist die, welche immer besteht, welche so lange dauert, als diese Zeitlichkeit dauert cap. XXI, § 21, tom. XI, 773 D. Wenn Paulus „um dieser willen" die Ehelosigkeit so empfiehlt, wie wir in diesen Versen lesen: so mufs jene auf die Ewigkeit, die Seligkeit Beziehung haben. Nicht wird gedacht an die gegenwärtige Not um ihrer selbst willen; nicht an ein Gut, ein Gutes, welches der Zeit angehört, ist zu denken, sondern an ein Gut der Ewigkeit cap. XXIV, § 24, tom. XI, 775 D. Und welches ist denn das? — Bei Vergleichung des Standes der Besitzenden und des der auf den Besitz Verzichtenden hatte er den Gradunterschied der Seligkeit ausdrücklich verneint (S. 413) Hier bei Würdigung der Virginität gerät er in Konflikt mit sich selbst. Durch das Bedürfnis gedrängt gerade dieses Votum in ganz besonderer Weise zu motivieren, möchte er denjenigen, welche daran sich binden, ein Mehr der Seligkeit in Aussicht stellen. Durch andere Interessen bewogen, will er das Gleiche derselben festhalten. Alle Gläubigen, mögen sie unverehelicht, mögen sie verehe-

licht sein, sind gleicherweise Erben des ewigen Reichs, dürfen auf die nämliche *salus* hoffen cap. XIV, § 14 (Ende), — der eheliche Stand hindert nicht, hindert sie nicht an der Teilnahme an dem Reiche Gottes cap. XXI, § 21, aber doch „ein wenig" an dem Besitze der „zukünftigen Güter" cap. XII, § 14, tom. XI, 768 — *sed tamen quae (necessitas) aliquid bonorum impedit futurorum;* die *palma majoris gloriae* cap. XVIII, § 18, tom. XI, 770, die *egregia gloria* cap. XIV, § 14, ib. 768 C wird den Nichtverehelichten zuteil werden, nicht allen, welche so heifsen, aber „gewissen" cap. XIV, § 14, cf. cap. XXV, § 25 (Ende), — denen, welche *virgines* sind in dem oben bezeichneten Sinne. — Mit Unrecht beruft man sich auf Matth. 20, 9. 12. Dieser Stelle gegenüber kommen vornehmlich zwei andere in Betracht, Joh. 14, 22 und Jes. 59, 1. 15 cap. XXV, § 25, tom. XI, 775 F G. 776 B *Nomen aeternum dabo eis — Quid quaeris amplius? quid dicis amplius? Aeternum hoc nomen quidquid illud est, quod utique gloriam quandam propriam excellentemque significat, spadonibus Dei non erit commune cum multis* etc. cap. XXVI, § 26 (Ende); cap. XXX, § 30; cap. XXIV, § 24, tom. XI, 775 A *Dabo eis locum multo meliorem ostendit et conjugatis dari, sed multo inferiorem.* Diejenigen, welche nach Matth. 19, 12 „um des Reiches Gottes willen" sich selbst entmannen, — nicht die von Menschenhand verstümmelten Eunuchen — haben in der That ein Übermenschliches geleistet; sie haben die Koncupiscenz, mit welcher während des irdischen Lebens alle anderen Christen kämpfen (S. 406), wirklich mit der Wurzel ausgerissen cap. XXIV, § 24, tom. XI, 775 C, — sie sind durch eine durchaus besondere Gnadengabe (cap. I, § 1 *ne praeter excellentiam muneris amplioris* etc., cf. *de bono viduitatis* cap. VIII, § 11, tom. XI, 807 B) ausgezeichnete, überirdische Naturen. Ja inbezug auf sie könnte man sich versucht fühlen zu urteilen, dafs sie den Besitz des ewigen Lebens hier angetreten, wenn es nicht die Lehre des Wahnwitzes wäre, dafs das transcendente ewige zukünftige Reich Gottes schon in der gegenwärtigen

Zeit besessen werden könnte von irgendwelchen cap. XXIV, § 24. Aber sofern all ihr Denken und Sinnen eben jener Zukunft gewidmet ist cap. XXIV, § 24 (cf. cap. XIII, § 12 — *et in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio* etc. *de bono viduitatis* cap. VIII, § 11, tom. XI, 807 B — *non est in homine improbandus affectus; etiam ipsum tamen laudabilius transcendit et vincit caelestia cogitans animus Christianus)*, kann man ihnen — so meint auch unser Schriftsteller in Übereinstimmung mit anderen Panegyrikern der Askese — ein engelartiges Leben zuschreiben cap. XIII, § 12. Denn sie klimmen in der That über die niedrigen Hügel der geringeren Güter hinauf zu den hohen Bergen der wertvolleren, — der Enthaltsamkeit, cap. XVIII, § 18, sie überschreiten die Sphäre des Erlaubten, cap. XXX, § 30. Sie begnügen sich nicht damit, frei zu sein von der Sünde, sondern sie fühlen sich auch gedrungen, in freiester Entschliefsung „dem Befreier" das darzubringen, was darzubringen sie nicht verpflichtet sind cap. XIV, § 14, tom. XI, 768 C. Sie erwerben sich ein ganz ungewöhnliches „Verdienst" cap. XXVI, § 26. Darum werden sie auch dereinst in ganz besonderer Weise leuchten ebd. *distincte fulgebunt lumine meritorum*, einen höheren Rang einnehmen cap. XXIV, § 24, ein Mehreres empfangen als andere cap. XXIII, § 23; cap. XIX, § 19, belohnt werden durch eine Herrlichkeit, welche so überschwenglich sein wird, dafs sie nicht beschrieben werden kann cap. XXX, § 30. — Und ist nicht Augustin in seinem Enthusiasmus ein, man möchte sagen, exzentrischer Verkündiger der Virginität, der einzigen Hoheit derselben geworden? — Ist er nicht durch das Mafslose seines Eifers für sie fortgerissen und dazu verführt, ihm sonst feststehende Sätze zu vergessen? — In der That so wäre es, wenn der ganze Inhalt der Schrift in der bisherigen Analyse erschöpft wäre. Aber wir kennen diesen erst der einen Hälfte nach. Die andere bringt unerwartete Einschränkungen, ja Retraktationen. Nicht allein, dafs ihm das uns bekannt gewordene Mafs, nach dem die Einführung der abgeschiedenen Seligen in die Rangordnung bestimmt werden soll, wieder zweifelhaft wird cap.

XLVI, § 46. 47 (nicht aber die Rangordnung selbst); dieser *liber* charakterisiert sich auch als eine Urkunde, in welcher ein gar strenges Gericht über die vorhandenen Zustände gehalten wird; sie ist eine litterarische Kritik, welche die zeitgenössischen *virgines* zur Selbstkritik auffordert, — ja nötigt. Man kann sie anderseits eine Lobrede auf die Demut nennen, ja der Verfasser selbst hat nichts dagegen, wenn man sie unter diesem Titel citiere cap. LI, § 52. In der That die Demut und immer wieder die Demut cap. I, § 1; cap. XXXI, § 31; cap. XXXIII, § 33; cap. XXXIV, § 34; cap. XXXV—XXXVIII; cap. XLIII, § 44; cap. LV, § 56 im Gegensatze zu dem geistlichen Hochmute („die Ehe ist gut, die Enthaltsamkeit besser, nicht aber der Hochmut gut, die Demut besser, sondern Hochmut und Demut stehen einander entgegen wie Böses und Gutes" *Sermo* CCCLIV, cap. IX, § 9, tom. VIII, 1378), zu den Irrungen der trügerischen Selbstüberschätzung wird in fast ermüdenden Wiederholungen den Leserinnen eingeschärft. Sie ist die alle anderen sittlichen Eigenschaften erst weihende Macht, nicht die höchste Spitze der Tugenden, welche die Jungfrauen zieren sollen, sondern diejenige Stimmung, welche die Echtheit aller bedingt in diesen, — in allen Christen. — Die „Jungfräulichen" sollen bedenken, dafs das, was allein dazu befähigen könne, dieses *consilium* wirklich zu halten, die göttliche Gnade, dafs diese Fähigkeit zu erbitten cap. XLI, § 42, tom. XI, 787 F G, dafs dieselbe eine, die Ausrüstung zum Martyrium eine andere, — welche von beiden die höhere zweifelhaft sei cap. XLV, § 46. Der Verfasser wagt den Zweifel nicht durch eine sichere Entscheidung zu lösen; aber die Autorität der kirchlichen Sitte scheint ihm zu bezeugen, dafs ein Märtyrer, welcher in der Ehe gelebt hat, einen höheren Rang einnehme als ein „Jungfräulicher", welcher nicht Märtyrer geworden. Wenigstens wird niemand wagen, die Virginität vorzuziehen dem Martyrium (cap. XLVI, § 47), — „dem Martyrium"? Aber was ist das? — Da wir auch hier dieselbe Antwort hören, welche uns schon oben (S. 420) bekannt geworden, — da alles, welches in der Gesinnung,

in der Stimmung der unbedingten Selbstverleugnung dargebracht wird, ebenso hoch geschätzt werden soll, als das Martyrium der That § 46 *etiamsi desit tentationis examen:* so würde das gesamte Schema der Rangordnung, die Möglichkeit der Aufstellung einer solchen hinfällig werden, wenn der Gedanke, an welchen so eben wieder erinnert ist, unbedingt maſsgebend geworden wäre. Aber im Widerspruch mit diesem Neuen hat sich das Alte erhalten.

Und Widerspruchsvolles findet sich auch sonst in unserem Buche. Während es über die geistige Reinheit und Züchtigkeit des Herzens so Schönes zu sagen weiſs, alle Bilder der geschlechtlichen Lüsternheit aus der Phantasie verbannen will, leitet es doch selbst dazu an, mit eben diesen sich zu beschäftigen. Die weltlichen Hochzeiten, den Beischlaf haben „die Jungfrauen“ verachtet; aber um so inbrünstiger können sie, ja dürfen sie die Schönheit ihres „Liebhabers“ *(amatoris)* anschauen cap. LIV, § 55, tom. XI, 795 E. Die Liebe, mit welcher der irdische Bräutigam zu umfassen gewesen wäre, wenn sie diesen erwählt hätten, sollen sie Christo widmen § 55 (Schluſs). Somit wird der Sinnenreiz, welchen zu ertöten sie so dringlich ermahnt werden, doch wieder geweckt, — geweckt, um sofort wieder eingeschläfert zu werden. Der Herr — heiſst es § 56 — sucht nicht die Schönheit des Fleisches, sondern die schönen Sitten der Jungfrauen; — sein Bild sollen sie eingraben in das Herz, das Bild dessen, welcher für sie gekreuzigt ist § 56 (cf. *de bono viduitatis* cap. XIX, § 23, tom. XI, 816 C D).

Des Analysierens sei es hiermit genug. Wie aber verhalten sich die analysierten Abhandlungen zu einander? — Da jede der Überschrift nach einen besonderen Zweck hat, so konnte es leicht geschehen, daſs die von der einseitigen Tendenz beherrschte Darstellung eine einseitige wurde, dieselbe zu Übertreibungen sich verirrte. Diesen Charakter tragen die meisten polemischen Schriften Luther's, deren Äuſserungen dem Wortlaut nach weit auseinandergehen, deren Inhalt aber man auf eine relative Einheit der Lehre zurückzuführen vermag, wenn man es nur

versteht, die verschiedenen Lebenslagen, in welchen jene abgefafst worden sind, historisch und psychologisch zu würdigen. Indessen die hier in Betracht kommenden Augustinischen Schriften sind doch von anderer Beschaffenheit. Der *liber de bono conjugali* will allerdings eine Schutzrede für die Ehe sein, er beschränkt sich aber darauf, die eheliche Geschlechtsgemeinschaft als eine zu duldende Gemeinschaftsform nachzuweisen, in Vergleich mit welcher „die Enthaltsamkeit“ als ein bedeutend vorzüglicherer sittlicher Zustand erscheint. Umgekehrt in dem *liber de virginitate* soll eben diese in Übereinstimmung mit der herkömmlichen überschwenglichen Schätzung gewürdigt werden, — und derartige Hyperbeln lesen wir hier in der That; aber daneben so viele Kautelen, so dringende Verwarnungen, so scharfe Kritiken, dafs der Verfasser selber am Ende (§ 57) zweifelhaft zu werden scheint, ob das Thema, welches der Titel angekündigt, wirklich von ihm gelöst ist. — Dieselbe Frage wird inbezug auf den *liber de continentia* erhoben werden können. Es ist also nicht jede dieser Schriften eine einseitige, so dafs diese Einseitigkeiten durch einander korrigiert werden könnten, sondern in jeder finden sich Äufserungen, welche in verschiedenen Graden einander widerstreiten. Der Verfasser will die Mitte zwischen den Extremen [1]) halten; aber das kann ihm nicht gelingen, weil ein Antagonismus besteht zwischen einem die ganze Methode der Ausübung der *consilia evangelica* in Frage stellenden Grundgedanken und der Macht, welche die letztere über Augustin behält. Es bleiben also — meines Erachtens höchst charakteristische — Antinomieen in der Lehre von den *cons.* überhaupt. Denn (a) das praktische, buchstäbliche Beobachten derselben, welches als ein ungewöhnlich erhabenes gepriesen wird, gilt doch auch wieder durchaus nicht als sicherer Erweis dieser sittlichen Erhabenheit. Es kann jemand jene buchstäblich halten und doch nicht

---

1) Ib. cap. XIX, § 19 l. l. 771 C: Nam cum error uterque sit vel aequare s. virginitati nuptias vel damnare — duo isti errores cum adversa fronte confligunt, quia veritatis medium tenere noluerunt etc.

wirklich halten. Es kann jemand sie wirklich halten, ohne dafs er sie buchstäblich hält. Denn das, was den Wert alles sittlichen, auch des übersittlichen Handelns bedingt, ist wesentlich die innere sittliche Gesinnung, welche das Urmotiv beider Arten des Handelns sein mufs. Da, wo diese vorhanden ist, kann die sinnliche Handlung fehlen, nichtsdestoweniger aber ebenso Wertvolles geleistet werden, als in dem Falle geschieht, wo jene (sinnlich) vollzogen wird. Ebenso ist (b) die Meinung durchaus verwerflich, es könne über die höhere oder niedrigere Stellung des Einzelnen unzweifelhaft geurteilt werden auf Grund der Wahrnehmung seiner Zugehörigkeit zu einem Stande, welcher als solcher sich eine höhere Stellung zuschreibt, weiter des sinnlich-praktischen Handelns. Es ist möglich, dafs jemand, welcher jenem zugehört, die *cons.* vor den Augen der Menschen buchstäblich beobachtet, vor Gottes Augen niedriger steht als derjenige, welcher sie nicht buchstäblich beobachtet, aber sie wirklich beobachtet, sofern er das Fehlen der durch die *consilia* zu regelnden sinnlichen Handlung durch die Grundstimmung entweder lediglich ersetzt oder in Kraft derselben eine andere (z. B. das Martyrium) vollzieht. Das (wirkliche) Beobachten der *praecepta* ermöglicht also in vielen einzelnen Fällen eine höhere Sittlichkeit als das Beobachten der *consilia;* nichtsdestoweniger werden diese als die für (vgl. S. 414. 423) gewöhnlich in Betracht kommenden Regeln der Schätzung des Übersittlichen, des echten christlichen Lebens, welches das geistlich-asketische im Gegensatze zu dem Weltleben ist, gewürdigt. — Der (im Glauben geübte) Gehorsam gegen die *praecepta* bedingt die Seligkeit; demjenigen Gehorsam gegen die *consilia*, welcher den ersteren zur Voraussetzung hat [1]), speziell gegen das *consilium virginitatis*, wird ein noch anderes in Aussicht gestellt [2]). —

17. Das Mönchtum. Hat Augustin dasselbe in Nord-

1) De spiritu et literis cap. XXVII, § 48, tom. XIII, 138 B. De bono conjug. cap. XXIII, § 30, tom. XI, 754. S. S. 400. 418.

2) S. S. 422.

afrika, in Numidien vorgefunden? hat er das nicht? — Darüber hat man sich in den neuesten Erörterungen [1]) über den Ursprung desselben nicht ausdrücklich geäufsert; aber, wie es scheint, das Recht der bisherigen Vorstellung vorausgesetzt, dasselbe sei durch jenen in diesen Territorien verbreitet [2]). Man citiert als Beweisstelle *Possidius de vita Augustini* cap. III, Op. tom. XV, 758; hier aber ist davon nichts ausdrücklich gesagt, — von der Verbreitung des klösterlichen Mönchtums daselbst lesen wir kein Wort. Wir wissen, dafs er vor seiner Rückkehr nach Afrika in Italien mönchische Institute kennen gelernt, eins in Mailand *de moribus eccl. cath.* lib. I, cap. CXXXIII, § 7, tom. I, 899, cf. *Conf.* lib. VIII, cap. VI, § 5 in Rom deren mehrere *de morib. eccl. cath.* l. l., die aber von ihm viel weniger genau beschrieben worden, als man wünschen möchte. Wenn es auch so scheint, man dürfe aus diesen Stellen schliefsen, nach des Berichterstatters Ansicht wären diese italienischen *diversoria* den orientalischen entsprechend eingerichtet gewesen: so ist es doch offenbar, dafs die weitläufige Beschreibung, welche wir *de moribus eccl. cath.* lib. I, cap. XXXI, § 66—68 (vgl. § 65 Ende) lesen, lediglich auf die Klöster in Ägypten sich beziehen. An etwa in Afrika schon damals vorhandene kann schlechterdings nicht gedacht werden, da die oben erwähnte Schrift vor seiner Wiederankunft zuerst zu Papiere gebracht (*Retract.* lib. I, cap. VIII), wenn gleich in Betracht der Stelle lib. II, cap. XII, § 26, tom. I, 917 die Annahme notwendig ist, sie sei nach derselben revidiert und überarbeitet worden. Nichtsdestoweniger könnten Klöster schon vor der Zeit der kirchlichen Wirksamkeit Augustin's daselbst existiert haben; indessen niemand erzählt davon. Optatus von Mileve, welcher in der Lage war, darüber zu berichten, schweigt gänzlich. — Und Augustin? Als

---

1) Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums. Herzog's Real-Encyklopädie Bd. X, S. 789.

2) Morcelli, Africa christiana Brixiae 1817, vol. II, 299. Kraus, Real-Encyklopädie der kirchlichen Altertümer Bd. II, S. 406, zweite Columne. — Alteserra, Asceticon l. Par. 1674, p. 166.

Petilian [1]) ihm vorgeworfen, durch ihn erst sei dieses *genus vitae* (in Nordafrika) „eingerichtet", antwortet er freilich, sein Gegner scheine nicht zu wissen oder stelle sich so, als wisse er das nicht, was bereits auf dem ganzen Erdkreis bekannt geworden [2]), behauptet also die allgemeine Verbreitung über eben diesen; aber durch diese Antwort ist ja die Anklage Petilian's nicht entgründet. Er kümmerte als echter Donatist sich um die Zustände aufserhalb Afrikas recht wenig, er hatte an die hiesigen Zustände gedacht und diesen Gedanken auch in Worten geäufsert. Dafs Augustin die letzteren nicht sollte verstanden haben, ist kaum zu glauben; er wollte nicht verstehen. Sein Rekurrieren auf die „Allgemeinheit" sieht doch einer Ausflucht nur zu ähnlich. Warum hat er denn nicht die Klöster genannt, welche schon vor ihm in Nordafrika, Numidien gestiftet worden? — Diese Namen wären die wirksamsten Zeugnisse gegen die Richtigkeit der Erklärung des Gegners gewesen. Er erwähnt dieselben nicht, weil er dazu nicht imstande ist. — Erfahren wir doch auch aus anderen Stellen, dafs die Donatisten das Klosterwesen als eine Neuerung bezeichneten. Sie verhöhnten um dieser Einrichtung willen die Katholiken und neckten mit der Frage, was das Wort *monachus* denn eigentlich bedeute; wo es vorkomme in der heiligen Schrift [3]). Augustin meint, man könne diese Angreifer mit der Gegenfrage schlagen, wo man denn in der Bibel „*Agonistici*" [4]) lese, was unter „*Circelliones*" oder „*Circumcelliones*" [5]) zu verstehen sei. Indessen durch dies alles wird ja das Urteil der gleichzeitigen Donatisten vielmehr bestätigt als widerlegt. Sie hatten sicher recht, wenn

1) Apud Aug. contra literas Petil. lib. III, cap. XL, § 48, tom. XII, 408: Deinceps perrexit ore maledico in vituperationem monasteriorum et monachorum, arguens etiam me, quod hoc genus vitae a me fuerit institutum. Quod vitae genus omnino quale sit, nescit vel potius toto orbe notissimum nescire se fingit.

2) S. die vorige Anm.

3) In psalm. CXXXII (= 133) Enarr. § 3, tom. VI, 899 C.

4) Ib. § 6, l. l. 902 C.

5) Ib. § 3.

sie behaupteten, das Klosterwesen sei in ihrer Heimat erst durch Augustin aufgekommen. Man könnte meinen, er selbst zeuge gegen jenen Satz in der *Ep.* CCXI, § 4, tom. II, 1019 A, denn hier werden die *Sanctimoniales* daran erinnert, daſs die bisherige *Praeposita* das Kloster schon „viele Jahre“ regiert habe, was ja den längeren Bestand des letzteren voraussetzt. Allein wenn jene, wie die Benediktiner kombiniert haben, im Jahre 423 geschrieben sein sollte, so konnte das Kloster ja 30—40 Jahre alt sein, also — in Betracht der Relativität des „Vielen“ — der Briefsteller so schreiben, wie geschehen. — Auch wir sagen also, durch diesen sei das Mönchtum in den bezeichneten Gegenden verbreitet [1]).

18. Indem der Geschichtschreiber diesen Satz aufstellt, scheint er das Bewuſstsein haben zu können, das Wissen zu fördern. Aber in der That gehört er zu jenen vielen, welche in historischen Darstellungen verwendet, zwar nicht

1) Salvian (der nach Ebert, Allgem. Gesch. der Litteratur des Mittelalters im Abendlande (Leipzig 1874) I, 442 in Afrika zeitweilig sich aufgehalten, vgl. aber meine Bemerkung oben S. 133, Anm. 3) in den in der Zeit 439—451 abgefaſsten lib. de gubernatione Dei lib. VII, cap. XVI, § 67—69 (Salviani presbyteri Massiliensis Opera Rec. Pauly Vindobonae 1883), lib. VIII, cap. IV, § 21, p. 198 weiſs, daſs es in Afrika Klöster giebt; daſs die Mönche verachtet und verhöhnt werden, sowohl von dem katholischen Volke als von den arianischen Vandalen lib. VIII, § 21. 22: Quod intra Africae civitates et maxime intra Carthaginis muros palliatum et pallidum et recisis comarum fluentium jubis usque ad cutem tonsum videre tam infelix ille populus quam infidelis sine convicio atque execratione vix poterat etc. nec solum hoc, sed improbissimis flagitiosorum hominum cachinnis et detestantibus videntium sibilis quasi taureis caedebatur etc. Victor Vitensis (a. 484?), Historia persecutionis Africae provinciae rec. Petschenig Vindobonae 1881 erzählt l. I, § 4, p. 4: Praesertim (Vandali) in — cymeteriis vel monasteriis sceleratius saeviebant; l. I, § 32, p. 14: nocte clam egredientes Tabraceno (?) monasterio, cui praeerat tunc nobilis Andreas, sociantur. Illa autem haut procul monasterium incoluit puellarum; l. III, § 68, p. 105: Didicerant vias asperas ambulare virgines et juvenes ejus, in aulis educati monasteriorum. — In den Reiseberichten in des Sulpicius Severus Dialogen wird der Klöster in Nordafrika nicht Erwähnung gethan.

unrichtig sind, aber doch zugleich unsere Unwissenheit in der wirklichen Geschichte offenbaren. Er sagt ein Allgemeines aus, aber nicht auf Grund der Kenntnis des Details, des speziellen historischen Hergangs, sondern trotz der Unkenntnis eben dieses, — darum ein abstrakt Allgemeines, d. h. ein die komplizierte historische Wirklichkeit nicht Ausprägendes. Gerade das Detail müfste zuvor gewufst werden von uns, wenn der allgemeine Satz unser Wissen weiter fördern sollte. Nun aber wird jenes eben gar nicht gewufst; darum vermag auch der allgemeine Satz nicht zu leisten, was er zu leisten scheint: er kann so oder anders verstanden werden, eben weil nur ein abstraktes Schema dargeboten wird, welches nicht durch echtes historisches Wissen auszufüllen ist, sondern durch Phantasieen. Denn in diese geraten wir trotz der Kunde, die uns der Schlufs des vorigen Paragraphen gebracht hat. Wenn wir fragen, hat Augustin alle jene Klöster, welche zu seiner Zeit in Numidien vorhanden waren, selbst gegründet [1]); wenn dieses der Fall gewesen, woher hat er die Mittel genommen, dieselbe zu dotieren? oder aber hat er diesen oder jenen dazu bestimmt, dieses oder jenes Kloster zu stiften? in welcher Weise ist das geschehen? so können wir keinerlei Antworten geben, ungeachtet unseres Wissens von der Verbreitung „des Mönchtums durch Augustin in Nordafrika“.

Wahrscheinlich ist diese durch das Beispiel seines persönlichen Handelns vorbereitet, in gewisser Weise motiviert. „Die Vollkommenheit, von welcher der Herr Matth. 19 zu dem reichen Jüngling redet, indem er sprach: verkaufe was du hast und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach, habe ich gar sehr geliebt, und selbst gethan, was jenen geboten war“, erzählt er selbst (*Ep.* CLVII, § 39, tom. II, 726 D). Aber dies Schriftwort ist doch von ihm nicht [2])

1) Weder aus der Ep. ad Sanctimon. CXI noch aus den Epp. an die Mönche zu Adrumetum CCXIV. CCXV ist zu ersehen, dafs Augustin an deren Stiftung beteiligt gewesen.

2) Dagegen wesentlich im Einklang mit den herrlichen Erörterungen der vorhergehenden §§ 36—38.

unbedingt dem Buchstaben nach befolgt [1]). Denn einerseits hat er damals doch nicht „alles verkauft, was er hatte", sondern Wohnung und Garten in Thagaste, wie es scheint, behalten, anderseits nicht alles eingelöste Geld „den Armen" gegeben, sondern einen Teil desselben der Kirche seiner Vaterstadt [2]), einen anderen sich reserviert. Diese Thatsachen sind freilich nicht alle von ihm durch ausdrückliche Angaben verbürgt, aber sie scheinen von uns vorausgesetzt werden zu müssen, da sonst jene andere Thatsachen, über welche sein Biograph berichtet, nicht zu begreifen wären. — das Stillleben mit den Freunden nach dem Ausscheiden „aus der Welt" [3]) (in Thagaste). So wird man am passendsten die Einrichtung nennen, welche andere Autoren als Klosterleben bezeichnet haben. Diese glauben offenbar ein Mehreres wissen zu können, als uns — noch dazu unsicher und schwankend — überliefert worden ist. Possidius (cap. V) erzählt nur, der von ihm Verherrlichte sei mit anderen Bürgern und seinen Freunden, welche gleicherweise Gott dienten, zu seinem Hause und seinen Grundstücken (in Thagaste) gekommen und habe fast drei Jahre mit denen, welche ihm anhingen, dem Herrn gelebt unter Fasten, Gebeten und guten Werken, unter Nachsinnen über das Gesetz Gottes bei Tage und bei Nacht; weiter (später) in Hippo Regius habe er ebenso gelebt wie damals, als er zuerst in die Heimat zurückgekehrt. Diese Notizen sind so lückenhaft und unsicher, daſs sich auf Grund der-

1) S. Bindemann, Der heilige Augustinus Bd. II, S. 79, Bd. III, S. 8 in Vergleich mit der Vita der Benediktiner lib. III, cap. II, Aug. Op. tom. XIV, 137. Die Worte Sermo CCCLV, § 2, tom. VIII, 1380 F: Non attuli aliquid, non veni ad hanc Ecclesiam (zu Hippo Regius) etc., weiter 1381 A: ut quomodo ego tenuem paupertatulam meam vendidi et pauperibus erogavi dürfen an der Richtigkeit des obigen Urteils nicht irre machen. Das sind Hyperbeln.

2) Ep. CXXVI § 7, tom. II, 484 B erklärt sich die Stelle vix enim vigesima particula res mea paterna existimari potest im Zusammenhange dieses Paragraphen nur auf Grund dieser Annahme.

3) Sermo CCCLV, cap. I, § 2, tom. VIII, 1380 E: Spem quippe omnem saeculi reliqueram etc. Ab iis, qui diligunt saeculum, segregavi me.

selben gar keine Anschauung der Organisation der Genossenschaft in der Vaterstadt bilden läſst. Um so wichtiger sind die Mitteilungen, welche Augustin selbst [1]) über die Einrichtung macht, welche er als Presbyter und Mitbischof in Hippo Regius traf. —

Ich beabsichtige nicht, das hierher gehörige, schon so oft erörterte Detail abermals zu erörtern; im Interesse unserer Untersuchung kommt es nur darauf an, das Charakteristische seiner asketischen Tendenz auszumitteln. — Schon in Mailand, nach seiner „Bekehrung", unter dem fortwirkendem Eindruck, welchen die Erzählung von dem heiligen Antonius auf ihn gemacht, hatte er daran gedacht, ihm gleich in die Wüste zu wandern [2]). Aber schon in den *lib. de moribus ecclesiae catholicae* lib. I, cap. XXX, § 66 gelten ihm die Einsiedler als extreme Asketen: sie scheinen ihm die menschlichen Dinge mehr, als notwendig ist, verlassen zu haben, „sie sind unseren Blicken entzogen, können uns also nicht Vorbilder des Lebens sein". Sie zerreiſsen den Zusammenhang mit der Kirche, ist der Gedanke. Diesen hatte aber auch das griechische Mönchtum nicht gewahrt. Das occidentalische dagegen — hat man mit Recht längst gesagt [3]) — versuchte trotz der beabsichtigten Flucht aus der Welt und aus der verweltlichten Kirche doch mit und in der Kirche zu leben. Dieses Ideal hatte in Gallien bereits der heilige Martin von Tours, Abt und wider Willen zum Bischof erkoren, in seinem persönlichen Leben repräsentiert; von Augustin aber ist dasselbe durch seine Mahnungen, durch sein Beispiel, durch seine Gesetzgebung vorgezeichnet. Was das Erste betrifft, so kommt die *Ep.* XLVIII in Betracht. Die Mönche sollen sich nicht als die Freigelassenen der Kirche, sondern als zu ihrem Dienste Verpflichtete ansehen, nicht zum Zweck vorgeblicher indivi-

1) S. Sermo CCCLV. CCCLVI. Cf. Ep. CXXVI.

2) Confess. lib. X, cap. XLIII, § 70, tom. I, 230: meditatusque fueram fugam in solitudinem etc.; ib. lib. VIII, cap. VI, § 14, tom. I, 176.

3) S. z. B. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. Dritte verbesserte Aufl., Gieſsen 1886, S. 37—41.

dueller Selbstheiligung in träger Ruhe verharren, sondern so oft diese geistliche Mutter ihrer Söhne bedarf, sich ihr zur Verfügung stellen (§ 2). Was hilft es, wenn sie Kinder gebiert, diese aber ihr nicht Beistand leisten wollen? (*Aug.* Op. tom. II, 151 A). Würde sie verlassen, so würden bald auch keine Christen mehr vorhanden sein, welche Mönche werden könnten und wollten [1]), schreibt er an die in dem Kloster auf Capri wohnenden. Inbezug auf das Zweite ist an die Stiftung in Hippo Regius zu erinnern, welche er uns selbst beschrieben hat. Das Mönchtum und den Klerus zu vereinigen war seine Tendenz. Um ihm die Möglichkeit zu geben, dieser entsprechend zu handeln, hatte der Bischof Valerius dem zum Presbyter Geweiheten einen Garten überwiesen, auf welchem ein Kloster gebaut wurde, in dem er „mit seinen Brüdern“ lebte. Als er Mitbischof geworden, liefs er seinen bischöflichen Palast zu einem Kloster [2]) einrichten, in welchem seine gesamte Geistlichkeit wohnen sollte. Alle Ämter und Würden dieser Insassen blieben, wie sie gewesen — es gab Presbyter, Diakonen, Subdiakonen [3]) — und doch wurden alle Mönche, aber Mönche nicht an einem einsamen, von dem Weltverkehr abgesperrten Orte, sondern in der bischöflichen Residenz, wo man aus- und einging, wie zuvor. Diese Klosterbrüder, welche Beamte der Kirche waren, mufsten gemeinsam [4]) leben, getrennt von der Welt und

---

1) Op. tom. II, 151 A: Nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praeponatis cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis.

2) Sermo CCCLV, cap. I, § 2, tom. VIII, 1380: Sic nos vivere in domo, quae dicitur domus episcopii etc. Et quia hoc disponebam, in monasterio esse cum fratribus — — Valerius dedit mihi hortum illum, in quo nunc est monasterium.

3) Sermo CCCLVI, § 3, tom. VIII, 1385 G, § 9. 10 l. l. 1388; § 13 l. l. 1389.

4) Sermo CCCLVI, § 14, tom. VIII, 1390 B: Dixeram enim et scio me dixisse, quod si nollent suscipere socialem vitam nostram etc. — Cf. in psalm. LXXXIII, § 4, tom. VI, 101 C: Si placet relicta spe saeculari conferre se in societatem sanctorum, in communem illam vitam, ubi non dicit aliquis aliquid proprium habere etc.

doch nicht getrennt von der Welt, gemeinsam [1]) leben in Nachfolge „des apostolischen“ Lebens, d. h. des Lebens der ersten (apostolischen) Gemeinde zu Jerusalem [2]), wie es Apg. 2 beschrieben ist, also dem Privatbesitz entsagen, nichts „Eigenes“ haben, diesen Güterbesitz nicht blofs in der Gesinnung (s. S. 412), sondern auch in der That opfern, dafür die Gütergemeinschaft [3]), welche allein die von allem Egoistischen wirklich gereinigte, brüderliche Liebe erweist, eintauschen. Keiner soll eine Erbschaft antreten dürfen, wohl aber die Gemeinschaft diese annehmen, falls nicht berechtigte Erben dadurch beeinträchtigt werden [4]), — auch sonstige Gaben nicht ablehnen, sondern sie an ihre Mitglieder verteilen, unter Rücksicht auf die Bedürfnisse der einzelnen [5]). Ein hochwichtiger Satz, der beweist, dafs diese Gütergemeinschaft eine nur sehr relative war (denn wäre sie eine absolute gewesen, so hätten ja die Bedürfnisse aller durchaus die gleichen sein müssen). Das ist das eine. Ebenso charakteristisch ist aber ein zweites. Augustin hatte den Grundsatz ausgesprochen, keiner solle in seinen Klerus aufgenommen werden, welcher nicht seine Habe der Stiftung überweisen würde, aber nicht durchsetzen können [6]). Der eine oder andere, welcher Mitglied dieser

---

1) Sermo CCCV, § 6, tom. VIII, 1383 E: Qui societatem communis vitae jam susceptam, quae laudatur in Actibus Apostolorum etc.

2) Dieses gilt als das „apostolische Leben“. Sermo CCCLVI, § 1, tom. VIII, 1384 E; § 2 l. l. 1385 F. Si quis dilector et laudator noster apud detractorem nostrum praedicaret istam societatem et diceret: cum episcopo Augustino sic vivunt omnes cohabitatores ejus, quomodo scriptum est in Actibus apostolorum etc. — Anders urteilte Franz von Assisi s. Karl Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bufsbrüderschaften, Freiburg 1885, S. 33.

3) Vgl. unten § 19.

4) Sermo CCCLV, § 4. 5, tom. VIII, 1382 D—G; 1383 A. B; cf. § 3 l. l. 1381 G.

5) Sermo CCCLVI, § 13 l. l. 1389 E: Quod commune erit, distribuetur unicuique, sicut cuique opus erit. Gazophylacium attendite et omnes habebimus. Vgl. S. 437 Anm. 1.

6) S. CCCLV, § 6, p. 1383 D; CCCLVI, § 14.

Brüderschaft geworden war, zeigte durch sein Handeln, daſs er wenigstens einen Teil seines Eigentums zu seiner Verfügung sich vorbehalten. Wollte der Bischof nicht inquisitorische Maſsregeln erwählen: so muſste geduldet werden, was im Gegensatze zu den klösterlichen Ansprüchen geschah. Inquisitorisch zu verfahren, schien ihm in hohem Grade bedenklich [1]), nicht bloſs, weil selbst dadurch der Zweck nicht erreicht sein würde, sondern zuhöchst deshalb, weil eine zwangsweise durchzuführende streng gesetzmäſsige (absolute) Gütergemeinschaft nicht das mönchische Lebensideal war [2]).

19. Das ersehen wir — und damit komme ich auf das Dritte, seine Gesetzgebung — auch aus den Urkunden [3]), welche den Namen der Augustiner-Regel tragen. — Es ist längst dargethan, daſs beide in einem überaus verwandtschaftlichen Verhältnisse zu einander stehen, von § 5 der *Ep.* an nahezu wörtlich übereinstimmen, die verhältnismäſsigen Differenzen sich aus der Verschiedenheit der Bestimmung erklären. Diese *Ep.* wurde abgefaſst zu dem Zwecke, die Wirren unter den Nonnen, welche ausdrücklich den Bischof von Hippo Regius zu Hilfe gerufen, in einem ungenannten Kloster zu lösen, die „*Regula*" durch Umstände veranlaſst, welche wir nicht kennen; aber auch die erstere hat die Form einer Regel, denn sie will das in der letzten Zeit ordnungslos gewordene Leben der Bittstellerinnen „regeln" [4]). Vorbild für das mönchische Leben — so heiſst es auch hier (*Ep. ad Sanct.* CCXI, § 5) — ist der Zustand der Urgemeinde [5]) in der Einigkeit des

---

1) Sermo CCCLV, § 2. 5; CCCLVI, § 14.

2) Vgl. oben S. 378 und unten § 19. In psalm. XCIX, Enarr. § 12, tom. VI, 361 C.

3) Ep. CCXI ad Sanctimoniales tom. II, 1018. Regula ad servos Dei tom. I, 1007. Ich halte die erstere für echt, die zweite für zweifelhaft. Monasticum Anglicanum vol. II (London 1661), Bogen C. Auf eine neue Erörterung will ich mich nicht einlassen.

4) § 5: Haec sunt, quae ut observetis praecipimus etc.

5) § 5, tom. II, 1019 C. D: Sic enim legitis in Actibus Apostolorum.

Sinnes, deren Erscheinung das gemeinsame Leben sein soll. Der Mönch, die Nonne sollen nichts „Eigenes“ besitzen [1]). Das erste, was der eine wie die andere beim Eintritt in das Kloster zu leisten haben, ist dies, daſs sie auf den persönlichen Besitz verzichten. Auch hier lautet der unbefangen aufgefaſste Ausdruck so, als ob eine unbedingte Verzichtleistung zugemutet werde; aber die weiteren Bestimmungen zeigen, daſs dieselbe als eine bedingte [2]) gemeint sei. Diejenige, wird § 5 erklärt, welche bisher wenig oder nichts hatte, soll als Nonne nicht beanspruchen dürfen, erheblich besser zu leben als vordem; wohl aber darf die vornehmere, die bisher reich gewesene erwarten, daſs sie es annähernd ebenso gut in der neuen Behausung habe als bisher auſser derselben. Indessen soll keineswegs der Gedanke an Prärogative aufkommen. Wenn einer Nonne der letztgenannten Klasse nicht verwehrt wird, eine bessere Kleidung anzulegen (§ 5), durch ein besseres Essen sich zu erquicken, in einem weicheren Bette zu schlafen: so beruht dieses alles nicht auf einem die rechtlichen Ansprüche anerkennenden Gesetze, sondern ist lediglich begründet in der freien, die Bedürfnisse der einzelnen berücksichtigenden Liebe (§ 12), welche sich in der Duldung (§ 9 *sed quia tolerantur accipere)* bewährt. Aber auch die bisher arm gewesene, welche ja in jedem Falle in dem Kloster eine irgendwie behaglichere Existenz gewinnt, als sie früher hatte, soll sich doch nicht glücklicher schätzen als früher, sich nicht dessen rühmen (§ 5. 6), daſs sie aus der Niedrigkeit erhoben mit den Nonnen höheren Standes, zu denen sie vordem gar keine Beziehung haben konnte, nunmehr auf gleichem Fuſse verkehren dürfe. Anderseits werden die letzteren ermahnt, die bisher arm gewesene Schwester nicht etwa verächtlich zu behandeln (§ 6), in dieser nicht das

---

1) Ib. — Et distribuatur unicuique vestrum a proposita vestra victus et tegumentum non aequaliter omnibus, quia non valetis omnes, sed unicuique sicut opus fuerit. — — Quae aliquid habebant in saeculo quando ingressae sunt monasterium, libenter velint esse commune.

2) S. die vorige Anm.

Gefühl davon zu erwecken, daſs sie im Grunde ihnen, welche dem Kloster so viel geschenkt haben, diese günstigeren Verhältnisse verdanke (§ 6). Das wäre ein Hochmut, welcher zeigen würde, daſs man nur scheinbar dem Besitz entsagt habe, — ein Hochmut, welcher noch schlimmer wäre als der jener, welche stolz sind auf den weltlichen Besitz (§ 6). „Die Bosheit offenbart sich in bösen Werken, der Hochmut stellt nach den guten Werken“ (§ 6). Darum dringt auch hier der Verfasser auf die Demut, auf die Resignation, welche von dem ganzen inneren Menschen zu üben ist, auf die Herzensreinheit (§ 12). — Die *Ep.* wie die *Regula* sind erhaben über alles Kleinliche, über alles das, was polizeilich genannt werden mag, über die Ängstlichkeit des pedantischen Methodismus. Sie wissen nichts von einer unbedingten Gleichmäſsigkeit des Verhaltens, nichts von einer strengen Klausur (§ 11. 12), nichts von einem knechtischen Gehorsam. Vieles Herrliche über die echte Keuschheit (§ 10), über das Gebet (§ 7), das Fasten (§ 8), über das Anhören der Vorlesungen bei Tische lesen wir in diesen Urkunden; nichts aber von Handarbeit, von der dagegen eine andere Schrift handelt.

20. Schon in dem (oben S. 428 berücksichtigten) Berichte *de moribus eccl. catholicae* lib. I, cap. XXXI, § 67 über das ägyptische Mönchstum war derselben lobend Erwähnung gethan und cap. XXXIII, § 70 bemerkt, daſs auch die Brüder in dem Kloster in Mailand nach der Weise der Orientalen, nach dem Vorbilde des Apostels Paulus *manibus suis se transigunt*. Dagegen in Nordafrika gab es gar manche, welche solche materiellen Dienste für unvereinbar hielten mit diesem Berufe der geistlichen Vollkommenheit. Sie waren ja „aus der Welt“ in das Kloster entwichen, von den Mühen derselben angegriffen, — von der Hitze des Tages (*de opere monachorum* cap. I, § 2, tom. VIII, 1820 D). Und nun sollten sie auch arbeiten, wie die Weltkinder? arbeiten so, wie früher geschehen, als sie noch „der Welt“ angehört, — sie die „geistlichen“ Menschen? — Nein, diesen geziemt ein geistliches Thun, Gebet und Kontemplation. Wenn 1 Thess.

3, 10 die Arbeit als Mittel der Selbsternährung bezeichnet wird, so ist das „geistlich“ zu verstehen. Diejenige, welche hier gemeint wird, ist das Beten. Wäre dies nicht der Fall, so würde diese Stelle in Widerspruch mit dem Herrn-Wort Matth. 6, 25 stehen. Indessen unser Verfasser will in dieser Gegenschrift ebenso wenig von solch geistreicher Exegese etwas wissen, wie in *Ep.* XLVIII und *Ep.* CLVII (vgl. S. 378). Die richtige kann nur ausgemittelt werden — ist seine Meinung —, wenn des Apostels Lehre verglichen wird mit seinem Handeln. Und dieses war ein werkthätiges, wie er selbst bezeugt *de opere mon.* cap. XII, § 15, tom. VIII, 1830 B, er arbeitete mit der Hand, nicht um Geld und Gut sich zu erwerben (cap. XIV, § 15, 1830 F), sondern um sich seinen materiellen Lebensunterhalt zu verschaffen (ib. cap. VIII, § 9, 1829; cap. IX, § 10; cap. XIII, § 14; cap. XIV, § 15). Seine Aussagen sind so deutlich, daſs wenn sie nicht von gewissen Leuten verstanden werden können, man überhaupt daran verzweifeln muſs, sich diesen verständlich zu machen (cap. IX, § 10, tom. VIII, 1846 A; cap. XIII, § 14 ib. 1829 D). Wollen diese „Geistreichen“, — in Wahrheit beschränkten Köpfe (cap. XXI, § 25 l. l. 1836 F) — sich unterfangen, alle jene Verse allegorisch auszulegen, so sollen sie ja nicht der Schriftkenntnis sich rühmen, sondern erfahren, daſs sie den heiligen Text nach Maſsgabe ihres selbstsüchtigen trivialen Sinnes deuten (cap. XIX, § 22). Die asketische Selbstheiligung in Gebet und die Arbeit können einander nicht widerstreiten. Man bedenke doch, daſs der Pflegevater Jesu selbst ein Zimmermann war (cap. XIII, § 14), daſs Aquila und Priscilla (wie Paulus) Zeltmacher gewesen. Was alles Paulus gearbeitet hat (cap. XIII, § 14; cap. XIX, § 22); wie er die Zeit zwischen (materieller) Arbeit, Gebet, Lehrvorträgen verteilt, geteilt, braucht man nicht zu wissen (cap. XIV, § 15, tom. VIII, 1830 A. B). Genug es ist gewiſs, daſs er durch Händearbeit, durch Anstrengung der physischen Kräfte sich so viel verdient hat, als er bedurfte, obwohl er nicht dazu verpflichtet, sondern berechtigt war unter Berufung auf Matth. 10, 10 sich ebenso von den Ge-

meinden ernähren zu lassen (cap. VIII, § 8; cap. XIII, § 14; cap. XX, § 23), wie die anderen Apostel und Barnabas das beanspruchten. Haben diese etwa gesündigt, sofern sie dem Beispiel Pauli nicht folgten? (cap. XX, § 23). — Nein, sie handelten pflichtmäfsig, aber Paulus hat ein Mehreres geleistet als die anderen (ebend. tom. VIII, 1835 F) [1]. Welch eine überraschende Erklärung. — Das „geistliche" Leben, welches doch nur ermöglicht wird durch den Bruch mit den Weltverhältnissen, wurde wiederholentlich als das erhabenere betrachtet; hier aber ist die Arbeit des Apostels, welche doch den Verkehr desselben in der Welt (cf. XIII, § 14) voraussetzt, als eine selbst über das *consilium evangelicum* erhabene Leistung gepriesen, — der Mafsstab, an welchem bisher der Wert des sittlichen Lebens abgeschätzt worden, geradezu aufgegeben. — Jene Faulen, welche die Heiligen, sonderlich Heiligen sein wollen (cap. XVI, § 19: *qui celsiorem sanctitatis gradum obtinere volunt ut spei saecularis vincula cuncta praeciderent),* urteilt der Verfasser weiter, sind weder Apostel noch Evangelisten, noch Diener am Altare (cap. XX, § 24), können also nicht begehren, was zu begehren diesen allen erlaubt war, anderseits aber sich nicht berufen auf das Vorbild des Paulus, — nicht des vorgestellten, sondern des historischen, — dieser ist ja, wie nachgewiesen, ein ganz anderer gewesen, als gewisse Mönche vorgeben. Er machte weite Bekehrungsreisen und war zeitweilig als Handwerker beschäftigt (cap. XII, § 15), nicht aber betete er den ganzen Tag (cap. XVII, § 20), sondern er arbeitete, betete, lehrte. Dafs er das erstere auch anderen zumutete, hat er in unzweideutiger Weise erklärt (2 Thessal. 3, 10). Lesen also diese Bibelfesten so viel in der heiligen Schrift, so sollen sie auch diese Stelle lesen und deren Wortlaut sich zur Richtschnur nehmen. Nun scheint freilich das Herrnwort [2]) Matth. 6,

---

1) Si autem acceperant hanc potestatem, ordinante Domino, ut qui evangelium annuntiarent, ex Evangelio viverent et dicente Dignus est operarius cibo suo, qua potestate Paulus amplius aliquid erogans uti noluit; non utique peccaverunt etc.

2) Das apostolische Wort 1 Thessal. 5, 17, so günstig es den

26. 28 (cap. XXIII, § 27. 28. 29; cap. XXIV, § 31, vgl. oben S. 378) ihr vorgeblich evangelisches Verhalten zu rechtfertigen, — ihr vorgebliches [1]). Aber handeln sie denn wirklich gemäfs dem Buchstaben dieser Verse? Ja, — sie sagen es wenigstens, bethört von der Meinung, die göttliche Vorsehung bethätige sich nur unter der Bedingung der Suspension der menschlichen Thätigkeit, — sie wirke lediglich dann, wenn wir nicht wirken (dies ist der Sinn der wichtigen Stelle cap. XXVI, § 35 l. l. 1841 F: *Ad quod — — operantur)*. Anderseits nein, — sie sorgen doch — für Essen und Trinken. Ja essen und trinken wollen sie wohl, sonst, wie sie sagen, beten, aber nicht arbeiten mit der Hand (cap. XXII, § 27). Wohl aber sollen andere arbeiten, damit sie feiern können! (ebend.). Zum Teil ist dieses eudämonistische Interesse das Motiv, welches Leute namentlich niederen Standes, gewesene Sklaven, Freigelassene (cap. XXI, § 25; cap. XXII, § 26) in das Kloster treibt. Die Mühen des weltlichen bürgerlichen Lebens sind zu lästig, man hält für gut, sich diesen zu entziehen, um, wie man sagt, „dem Herrn allein dienen" zu können, d. h. um zu faulenzen. Das wünschten viele andere auch (cap. XXII, § 26). Aber — mochte Augustin denken, obwohl er diesen Gedanken nicht klar ausspricht — was würde wohl aus der menschlichen Gesellschaft werden, wenn alle diesen Wunsch erfüllen könnten? — Das wäre allerdings eine peinliche Frage für die Kritisierten gewesen; aber diese konnten doch dem Kritiker mit einer Gegenfrage antworten. Und es wird vorausgesetzt, dafs sie das wirklich gethan. — Wozu denn, wenn es sich so verhält, wie Augustin urteilt, überhaupt der Eintritt in das Kloster, wenn man hier materiell ebenso arbeiten soll (cap. XXIV, § 32), wie einst

---

feiernden Mönchen war, scheint von ihnen doch niemals zum Zweck ihrer Selbstrechtfertigung benutzt zu sein. Ich habe es in dem liber de oper. nirgends citiert gefunden. Das ist aber so auffallend, dafs ich von dem peinigenden Gedanken nicht loskommen kann, ich müsse doch eine Stelle übersehen haben.

1) Genauere Excerpte bei Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche, S. 249. 250.

„in der Welt“ geschehen. — Hat dieses Arbeiten eine so wichtige Bedeutung (cap. XV, § 16), wie behauptet worden, so braucht man die Gelübde der höheren „geistlichen“ Vollkommenheit ja gar nicht auf sich zu nehmen. Diese ganze Lehre, die von der (asketischen) Nachfolge Jesu, die doch auf dessen eigenem Worte Matth. 19 beruht, hat in diesem Falle gar keinen Sinn mehr (cap. XXV, § 32). — Solche Äufserungen der Faulen konnten selbst einen Dialektiker, wie unser Autor war, wohl in Verlegenheit bringen. Dennoch hat er versucht, sich daraus zu befreien. Zum ersten allerdings durch ein Bekenntnis sehr eigener Art, durch das Geständnis, dafs das Wort an den reichen Jüngling ein überschwengliches [1]) sei; — „wie kann man in (menschlicher) Rede verdeutlichen, was das nützt, was der Herr diesem gesagt hat“. — Zum zweiten durch das bereits bemerkte Rekurrieren auf des Paulus Beispiel (cap. XXV, § 32 vgl. oben S. 378). Zum dritten durch eine Darlegung, welche allerdings imstande war, die Leser einzunehmen. Die Aufnahme in das Kloster ist keineswegs zwecklos. Das Arbeiten in demselben scheint freilich allen anderen analog zu sein, ist aber in Wahrheit ein ganz anderes (cap. XXV, § 32, tom. VIII, 1839 G). Als der dermalige Mönch noch „der Welt“ angehörte, arbeitete er zu dem Zwecke, das irdische Eigentum für sich und andere zu erweitern, er sah auf das Seine; jetzt aber sieht er auf das, was Jesu Christi ist, — er dient dem Gemeinwesen der Gottesstadt (cap. XXV, § 32 l. l. 1840 A). Wenn schon in dem heidnischen Altertum hervorragende Männer in der Litteratur verherrlicht sind, weil sie ihr Interesse dem des Volkes, des Staates unterordneten: in wieviel höherem Mafse mufs diese Denkweise die leitende sein in den Bürgern der „ewigen“ Stadt, des himmlischen Jerusalem (cap. XXV, § 32). Diesen ist es Seligkeit zu wirken für

1) Op. tom. VIII, 1839 D. E: Quasi vero facile possit verbis explicari quantum prosit quod dominus diviti consilium capiendae vitae aeternae requirenti ait ut faceret, si vellet esse perfectus, ut venditis, quae habebat et indigentiae pauperum distributis eum sequeretur.

jene *Respublica,* für die Brüder, mit denselben zu erwerben, was kein einzelner erwirbt, mit denselben zu besitzen, was kein einzelner besitzt (ebend.).

Demnach scheint das Kloster als eine anticipierte Gestalt des künftigen himmlischen Jerusalem begriffen zu werden: durch die in demselben waltende Tendenz empfängt die Handarbeit der Mönche eine Weihe, welche sie von der der Weltkinder scheidet. Die Bewohner sind eine heilige brüderliche Gemeinschaft (cap. XXV, § 32, l. l. 1840 D; § 33, cf. cap. I, § 1, 1820 C), in welcher statt der im eigenen und im Familieninteresse befangenen Selbstsucht die dienende Liebe herrscht, — eine Gemeinschaft, deren Glieder sämtlich für das Kloster arbeiten. Aber doch um das irdische Eigentum eben dieses zu vermehren? — Ja, aber dem Verfasser, welcher allerdings daran denken mag, ändert sich die ganze Perspektive der Betrachtung um so schneller, je rascher der Schwung der Rede beginnt, welche die Herrlichkeit der (allgemeinen) *Respublica christiana* [1]) feiert. Die Mönche bilden eine eigentümliche, darum begrenzte Genossenschaft, diese ist nur eine Fraktion einer viel umfassenderen. Alle Christen — mögen sie Mönche, mögen sie das nicht sein — leben in der einen, in der nämlichen *Respublica.* Darum, was diese oder jene fleifsigen Klosterbrüder erwerben, — davon soll jedem Christen (ganz abgesehen von seinem geistlichen oder weltlichen Berufe) das zuteil werden, dessen er bedarf (cap. XXV, § 33). — Man übt Barmherzigkeit gerade durch die Arbeit in Betracht des eben bezeichneten allgemeinen höchsten Zwecks, — aber doch auch in besonderer Weise durch das Beispiel, welches man im Kloster giebt. Diejenigen nämlich, welche das, was sie hatten, sei es viel, sei es wenig (cap. XXV, § 33) sei es verlassen, sei es verteilt haben, in der Stimmung der Selbsterniedrigung „Arme Christi“ geworden sind, also die ehedem Begüterten [2]),

1) Vgl. noch in psalm. CXLVI, Enarrat. § 17, tom. VI, 1114 die merkwürdige Stelle, welche auch in anderer Beziehung interessant ist.

2) Vgl. in psalm. XCIX, § 12, tom. VI, 363 A. B: Magni viri — — laborant manibus suis, inde se transigunt, non avare aliquid

sollen zum Arbeiten sich gerade durch die Gedanken bestimmen lassen, dafs sie jenen „Faulen“, welche um des oben S. 441 angegebenen unlauteren Beweggrundes willen in das Kloster gegangen, ein Beispiel der Nacheiferung geben können (ebend.). Gerade sie nehmen durch ihre Thätigkeit denselben den Vorwand zum Nichtsthun: sie üben Barmherzigkeit gegen die Brüder, sofern sie zu ihrer Besserung wirken (ebend.).

21. Vergleicht man diesen *liber* mit den § 18. 19 besprochenen Schriften, so kann trotz der partiellen Übereinstimmung inbezug auf den Inhalt doch die erheblich stärkere Differenz der Richtung nicht verkannt werden. Ja der, man mufs sagen, leidenschaftliche Eifer, mit welchem der Verfasser dieser folgt, treibt ihn dazu, so eigentümliche Gedanken zu entwickeln, wie sie nirgends weiter bei ihm vorkommen.

Er hat hier, wie es scheint, alles das vergessen, was er dort, freilich noch mehr in denjenigen Schriften, aus welchen wir in § 25. 26 schöpfen werden, über die Hoheit der theoretischen Kontemplation gelehrt hat. Dieser ganze Fundamentalartikel seiner Denkweise ist nahezu unsichtbar geworden, dagegen die Bedeutung der praktischen Arbeit mit dem höchsten Ernst von ihm gewürdigt. Er hat dem Handwerk eine Anerkennung gewidmet, von der man wünschen könnte, dafs sie mafsgebend geworden wäre für die Reform der sozialen Verhältnisse[1]) in damaliger Zeit. Überaus interessant ist die ironisierende Kritik der Karrikaturen der „Heiligen Gottes“: er übt sie mit solcher Heftigkeit, dafs er dazu fortgerissen wird, geradezu antikatholische Gedanken zu äufsern. Predigt er doch die allgemeine Pflicht der materiellen Arbeit für die Gotteskinder in dem Kloster, wie für die Kinder in der Welt. Erkennt er doch freilich nicht mit der Schärfe, welche dem Finanzmann von Fach eigen sein soll, aber doch klar, wie durch die Privilegien der Mönche die ge-

---

petunt, quidquid iis infertur a piis fratribus cum sufficientia et cum caritate utuntur.

1) Vgl. die Mitteilungen über die Veranlassung des Buches Retract. l. II, cap. XXI, tom. I, 56 B.

sunden wirtschaftlichen Zustände der Gesellschaft bedroht sind [1]), leugnet er doch das Recht dieser Exemtionen, hebt er doch den Unterschied des Wertes des geistlichen und weltlichen Betens auf (a), insofern er die geistliche Andacht des Betens und das Verrichten des weltlichen Werkes nicht als sich ausschliefsend betrachtet; sondern man soll arbeiten und zugleich beten, beten, indem man arbeitet [2]). Nicht auf die langen die Zeit füllenden Gebete kommt es an, sondern auf die Inbrunst, die religiös sittliche Beschaffenheit des Beters. „Schneller wird erhört ein Gebet des Gehorsamen als zehntausend Gebete des Verächters“ [3]). Weiter (b) sofern die Gedanken, welche er in der Absicht entwickelt, um zu zeigen, dafs die Arbeit in dem Kloster eine andere, die in der Welt eine andere sei, auf eine Voraussetzung gegründet werden, — welche er doch erschüttert hat. Jene soll den Zweck verfolgen, welcher angegeben, diese nicht. Allein es ist doch nicht einzusehen, weshalb der Bewohner „der Welt“ gehindert sein sollte für den nämlichen zu wirken, für welchen vorgeblich nur der Bewohner des Klosters wirken soll. Allerdings wenn dies in des Verfassers Sinn geschähe, würde der rechtliche Privatbesitz aufhören, die Gütergemeinschaft der Mönche die allgemeine des christlichen römischen Reichs werden, — die *Respublica christiana,* von der er ja selbst ausdrücklich spricht, an die Stelle treten, — eine ungeheuere soziale Revolution sich vollziehen, der Rechtsstaat zusammensinken; — aber auch das ganze Klosterwesen, die Vorstellung von der geistlichen Vollkommenheit, die ihr gewidmeten Gewohnheiten des kirchlichen Lebens würden hinfällig geworden sein, und zwar um so schneller, je mehr die Existenz der letzteren bereits bedroht war durch jene überaus bedeutenden kritischen Ideeen,

---

1) Vgl. Richter, Das weströmische Reich, Berlin 1865, S. 179f. Uhlhorn a. a. O., S. 101. 345.

2) cap. XVII, § 20, tom. VIII, 1833 E. F: Quid ergo impedit servum Dei manibus operantem in lege Domini meditari et psallere nomini Domini altissimi: ita sane ut ad ea discenda, quae memoria recolat, habeat seposita tempora.

3) l. l. 1833 E.

welche von uns S. 408. 420. 424. 427 charakterisiert die Basis der Lehre von den *consiliis evangelicis* untergruben. Augustin verteidigte diese gleichwohl (S. 406), aber — man darf sagen — indem er sie zugleich bekämpfte einerseits so, wie so eben wieder in Erinnerung gebracht worden, anderseits durch die Zweifel, welche er inbezug auf den Begriff des „apostolischen Lebens“ erregt. Ist das Ideal desselben aus der ersten Instruktion Jesu an die Zwölf, oder aus seiner Rede an den reichen Jüngling, oder aus dem zu entnehmen, was die Apostelgeschichte über die erste Gemeinde [1]), oder endlich aus den Aussagen und dem praktischen Verhalten des Apostels Paulus zu entnehmen? Das war die Frage. Unser Schriftsteller erkennt freilich dieses Entweder — Oder nicht an, — er versucht, die hierhergehörigen Bibelverse mit einander auszugleichen in unzweifelhaft geistreicher Weise, gleichwohl aber vielleicht mit dem Erfolge, daſs hier und da der Gedanke aufkam, das, was man „apostolisches Leben“ zu nennen pflege, sei nicht eine konstante, sondern eine variabele Gröſse, — die veränderten Umstände bedingten auch ein verändertes Leben, — das „apostolische“ sei überhaupt in der dermaligen Welt nicht zu führen. — Daſs dies wirklich geschehen, davon wissen wir nichts. Daſs aber in der katholischen Kirche, damals wie später, aller jener Kritiken ungeachtet, das asketische Ideal sich erhalten habe, ist ebenso gewiſs als das andere, daſs in Augustin, damals als er das analysierte Buch schrieb, die Ansicht über den Wert der mönchischen Meditation (Kontemplation) zwar zurückgedrängt, keineswegs aber überhaupt überwunden war. — Somit hätte ich die Darlegung eben dieser jetzt nachzuholen. Aber da jene doch eine Species des geistlichen Wissens zu sein scheint, da ich weiter mir vorgesetzt habe, seine Gedanken über weltliche

1) Charakteristisch ist die Weise, wie contra literas Petil. lib. II, cap. CIV, § 239, tom. XII, 373 C. D (und auch anderswo) die Stellen Matth. 19 und Apg. 2 hinter einander besprochen werden. Die Erzählung dessen, was in Jerusalem in der ersten Gemeinde geschehen, soll die (buchstäbliche) Ausführung der Forderung des Herrn (Matth. 19) sein! — Vgl. S. 435, Anm. 1.

und geistliche Wissenschaft zu erörtern: so glaube ich am zweckmäfsigsten zu verfahren, wenn ich mit Lösung dieser allgemeineren Aufgabe beginne [1]), um die jener besonderen vorzubereiten.

22. Der spätere Pelagianismus hat den — längst gemachten — Unterschied von Weltlich und Geistlich auf diesem Gebiete nicht berücksichtigt, dagegen Pelagius selbst das Recht seines Bestehens höchst wahrscheinlich vorausgesetzt, aber nicht des Näheren erwogen. Er äufsert sich über den fraglichen Punkt nur an jener einen Stelle [2]), wo er die *literae* zu den Gütern dieser Welt zählt, denselben die *divina sapientia* gegenüberstellt. Indessen die letztere gilt ihm nicht als eine geistliche Wissenschaft in strengem Sinne, sondern als die praktische, ausschliefslich der asketischen Selbstheiligung dienende Lebensweisheit. — Dagegen wird das in dem Anfangssatze ausgesprochene Urteil erwiesen durch das, was wir über Julian's von Eclanum Stellung zu der bezeichneten Frage zum Teil von ihm selbst erfahren. Seine Heimat war nicht sowohl die die Vergeistlichung aller menschlichen Verhältnisse bezweckende katholische Kirche, als der Humanismus der antiken Welt [3]). Diese hat eine geistliche Gemeinde [4]) niemals gekannt, — in der klassischen Zeit auch keine Glaubensphilosophie. Allerdings der Neupythagoräismus, der Neuplatonismus, die synkretistischen Lehren darf man als eine solche bezeichnen, aber diese alle sind auch nicht reinliche Gebilde der echten Antike.

---

1) Ich erkläre ausdrücklich, dafs ich in den folgenden § 22—25 keine Vollständigkeit erstrebe, weder im Texte noch inbezug auf die beizubringende Quellenstellen.

2) Ep. ad Demetriadem cap. XI, August. Opera. Bassani. Venetiis tom. XVI, 154 D: Literarum ardor nulla prorsus aetate exstinguitur, ut saecularis autoris utar sententia, ipsa magis aetate inflammatur. Nos divinam sapientiam, caelestes divitias, immortales honores pigra quadam dissimulatione negligimus et spiritales divitias aut ne attingimus quidem aut si leviter degustaverimus, continuo nos putamus esse satiatos.

3) S. 39. 376.

4) Uhlhorn a. a. O., S. 26.

Der genannte Autor ist nicht von diesen Elementen beeinflufst gewesen, sondern von denen, welche wir S. 377 nachwiesen. So erklärt es sich, dafs er nichts weifs von einer „christlichen“ Philosophie [1]), nichts von dem Unterschiede einer kirchlichen Theologie von einer rationalen Philosophie, nichts von einer auf Grund auktoritativer Voraussetzungen operierenden Theologie der Kirche, welche ausschliefslich von Würdenträgern derselben zu vertreten und zu verbürgen wäre, nichts von durch das Amt privilegierten Richtern in Sachen der Erkenntnis der Wahrheit [2]). Bei diesem Geschäft werden die Stimmen nicht gezählt, sondern das Gewicht der Einsicht der Stimmenden gewogen, nicht die Majorität der Amtsträger entscheidet, sondern die Minorität der Vernünftigen [3]), der Senat der Philosophen [4]). Allerdings von einer *catholica veritas* redet auch er, wie wir erfahren haben [5]), aber das ist nur eine Reminiscenz aus dem vulgär Katholischen; in der That gilt ihm das Dogma nur soweit, als es an dem Kriterium der Vernunft und des natürlichen Gewissens die Probe besteht [6]). Er kennt nur eine sich selbst gleiche Wissenschaft, in welcher die nämlichen Kategorieen mafsgebend sind. —

So glatt und einfach konnte Augustin's Anschauung nicht sein, — schon deshalb nicht, weil seine Entwickelung eine so ganz andere gewesen als die Julian's. Diese darzustellen kann nicht meine Aufgabe sein; nur daran will ich

---

1) Dies schliefse ich aus der opponierenden Erörterung Augustin's contra Julian. cap. XIV, § 72, tom. XIII, 766 C.

2) Jul. fragm. apud August. contra Julian. lib. II, cap. X, § 36. 37, tom. XIII, 680. Vgl. oben S. 43. 344.

3) Jul. fragm. l. l. § 37. — S. oben S. 42. 43.

4) Julian. fragm. ap. Aug. Op. imperf. l. I, cap. XLI, tom. XIV, 1095 B.

5) S. S. 43. 354.

6) Jul. fragm. apud August. Op. imperf. lib. II, cap. XVI, tom. XIV, 1185, l. II, cap. XLI ib. 1197 C; cap. XLVIII ib. 1200; cap. LV ib. 1203 C; cap. LXXXII ib. 1214; lib. IV, cap. CXXXV ib. 1500 A; lib. VI, cap. XXV ib. 1645 F. Contra Julian. lib. I, cap. VII, § 29. — Klasen a. a. O. S. 294, vgl. S. 83. 215.

erinnern, dafs die Idee der Wahrheit [1]), das Bedürfnis ihrer Erkenntnis sich ihm bereits in dem neunzehnten Lebensjahre aufdrang, dieses eine Macht in seinem innern Leben geblieben ist, von der er sich niemals wieder hat losmachen können. Der Wissensdrang [2]) hat sich in ihm erhalten, selbst da, als er von dem Manichäismus zu dem Skepticismus der Neuakademiker übertrat [3]), er hat sich verstärkt, als er von diesem zum Studium des Platonismus [4]) sich wandte; ja er wurde die feurigste seiner Leidenschaften, und sie ist nicht erloschen, seitdem er katholischer Christ geworden.

In den ersten Monaten [5]) nach seiner religiös kirchlichen „Bekehrung" [6]) verteidigte er gleichwohl die Möglichkeit und das Recht der selbständigen [7]), die Wahrheit suchenden und erkennenden Wissenschaft. Allerdings *contra academicos* lib. III, cap XIX, § 42 tom. I, 449 D hören wir von einer Philosophie dieser Welt, welche unsere Religion verabscheue; aber damit ist nur jene sensualistische Lehre gemeint, von welcher die wahre Geisteswissenschaft verschieden ist. Nun hat freilich auch diese nicht wirklich geleistet, was sie leisten zu können meinte: nicht durch sie, sondern durch die thatsächlich in Verkehr mit der Menschheit tretende Offenbarung des wirksam als Vorsehung sich bewährenden Gottes sind die Irrungen der in das Sinnliche verstrickten Vernunft berichtigt. (tom. I, 350 A). Aber durch dieses Urteil wird doch die suchende, untersuchende, nicht fertig sein wollende Philosophie nicht

---

1) Bindemann, Der heilige Augustinus Bd. I, S. 33. Nourisson, La philosophie de Saint Augustin. Deuxième édition (Paris 1866), tom. I, 54. 55. 89 sq.

2) Vgl. unten S. 460. 462. 464.

3) Bindemann a. a. O. Bd. I, S. 184.

4) Confess. lib. VII, cap. IX sq. Nourisson a. a. O. tom. I, 63. 68. 90; tom. II, 102 sq. 145.

5) Über die dieser Zeit angehörende litterarische Thätigkeit s. Bindemann a. a. O., Bd. I, S. 282 f.

6) S. oben S. 4.

7) De immortalitate animae cap. I. II, tom. I, 469. — Soliloq. lib. II, cap. XI, § 19.

verurteilt. Man soll mit dieser nicht brechen, wenn man der Autorität Christi sich unterwirft. Man kann rationeller Platoniker bleiben, auch nachdem man ein Gläubiger geworden. Derjenige, welcher meint, als solcher sie fliehen zu müssen, will nichts anderes als „die Weisheit“ nicht lieben. Es giebt eine *vera et germana philosophia,* heifst es *de ordine* lib. II, cap. V, § 16, tom. I, 404, cf. Retract. I, cap. I, § 3. Die Wissenschaft kann nichts Schlimmes sein, lehrt er noch *de libero arbitrio* lib. I, cap. VII, § 17, tom. I, 718 D; ja *de moribus eccl. cath.* lib. I, cap. XXI, § 38, tom. I, 886 gilt das *studium sapientiae* als eine *magna totoque animo appetenda res* (die landläufige Philosophie dagegen als durch die *cupiditas vanae cognitionis* bewegte).

Bei diesen Urteilen scheint er nicht stehen geblieben zu sein, ist er — wie das Folgende zeigen wird — nicht stätig stehen geblieben, hat er zeitweilig nicht[1]) stehen bleiben wollen — und hat doch im grofsen und ganzen genommen, dabei stehen bleiben müssen[2]). Das ist ein Satz der Widersprüche, gerade darum aber die richtige Angabe seiner sich verändernden, in Widersprüchen sich darlegenden, beziehungsweise doch identischen Lehre.

---

1) Ich erinnere an das bekannte Bekenntnis, welches er Retract. lib. I, cap. I, § 4, tom. I, 5 B ablegt.

2) Die Ansicht Huber's, Philosophie der Kirchenväter S. 255 „Je mehr er sich in der Folgezeit in die christliche Theologie versenkte und namentlich seine Ansichten über die Gnade und Erbsünde ausbildete, desto mehr trat die Philosophie in seiner Achtung zurück (vgl. Ritter a. a. O., S. 174) und desto geringschätziger und illiberaler werden seine Urteile über sie“ ist in dieser Allgemeinheit ausgesprochen nicht richtig. Freilich dem Urteile de vera religione § 7, tom. I, 750, dafs wenn Plato und seine echten Schüler auferstehen und das Christentum kennen lernten, paucis mutatis verbis et sententiis Christiani fierent, steht in den lib. de civit. Dei (Huber ebend.) das andere entgegen, die Philosophen gehören zur Stadt des Teufels, nichtsdestoweniger stellt er auch hier die (heidnische) Philosophie anderswo dem Christentum nahe. S. Schmidt, Origenes und Augustin als Apologeten (Jahrbücher Bd. VIII, 288. 289). — Und mit welcher Achtung redet er in den (doch auch in seine spätere Lebenszeit (421?) gehörenden lib. sex contra Julianum von der Philosophie!

Dieses Identische war bedingt durch eine Grundstimmung seiner Natur, welche im Kampfe lag mit einer anderen, — durch den mächtigen intellektuellen Trieb. Augustin hatte die ganze philosophisch-humanistische Bildung seiner Zeit in sich aufgenommen [1]); er war ein Kulturmensch ersten Ranges in der Periode Theodosius des Grofsen und des Honorius. Der Wissensdurst — das darf man wenigstens als wahrscheinlich annehmen — war in keinem der Zeitgenossen so heftig als in ihm. Er lechzte nach der Erkenntnis [2]), nicht blofs in der vorkatholischen Zeit seines Lebens, sondern auch da, als er getränkt mit den Gnadengütern der religiösen (auktoritativen) Offenbarung, zuweilen sich vorstellte derselben nicht mehr zu bedürfen. Er hat jenen Drang zurückzuweisen versucht, aber dieser ist bald genug wiedergekommen, um ihn zeitweilig zu übermannen oder doch die Ruhe des selbstgenügsamen Glaubens zu stören. Das Weltkind lebte noch fort in dem Gotteskind, — trotzdem dafs es ertötet zu sein schien, ertötet werden sollte. — Erwägt man dies, die damit erklärten Wechsel der Stimmungen, das Interesse der Polemik: so begreifen wir die Differenzen in den Äufserungen über den Wert der weltlichen Wissenschaft.

23. Die eine Reihe verneint den Wert derselben in mehr oder weniger starken Ausdrücken. *Quaest. Evang.* lib. II, *Quaest.* XXXI, § 2, tom. IV, 341 D werden die *saeculares doctrinae* verglichen mit den Schoten, von denen Luk. 15, 16 die Rede ist. In Ep. CI, cap. I, tom. II, 356 verhöhnt der Verfasser den Namen *liberales artes.* Gar manche erklären sich für Lehrer oder Schüler derselben, böswillige und unfromme, welche „freie“ zu sein sich einbilden. Aber nur die, welche der Sohn frei macht, sind recht frei; jene Ruhmredigen aber Sklaven der Lüste, unfrei im Wissen, weil sie die Gabe der wahren Freiheit nicht kennen. Mit dieser sind nicht verträglich die Fabeln der Dichter, nicht die lügenhaften Stylübungen der Redner,

---

1) Nourisson a. a. O. tom. II, 92 sq. 448.
2) Vgl. Nourisson a. a. O. tom. I, 76; tom. II, 290.

nicht die Spitzfindigkeiten der redseligen, aufgeklärten Philosophie. — Fern sei es, dafs diese Eitelkeiten freie Künste sollten genannt werden! — Am auffälligsten ist der Inhalt der Ep. CXVIII, der Antwort auf das Schreiben des eifrigen Ciceronianers Dioskurus Ep. CXVII, tom. II, 428. Derselbe hatte ein Verzeichnis der auf diese Litteratur bezüglichen Fragen beigelegt in der erklärten Absicht, sich rasch über dieselbe belehren zu lassen, um in den Kreisen der gelehrten Gesellschaft als Mann von Bildung auftreten zu können. Augustin, durch die Zudringlickeit des Korrespondenten belästigt, (§ 3. 4) durch die Eitelkeit angewidert (§ 4. 6. 7) tadelt in harten Worten diesen Plan der Ostentation, — der überdies völlig zweckwidrig sei. Dioskurus wird — so lautet die Abfertigung — auf der bevorstehenden Reise schwerlich Gelegenheit haben, sich der Unwissenheit in solchen Dingen zu schämen. Die Bischöfe in Afrika, mit denen er zu verkehren beabsichtigt, haben Wichtigeres zu thun (§ 9) als mit dem Studium der heidnischen lateinischen Autoren sich zu beschäftigen. Mögen sie dereinst in der Jugend mit dergleichen sich abgemüht haben; jetzt aber ergrauet und auf bischöfliche Stühle erhoben, werden sie wohl das einst Gewufste glücklich vergessen haben. In der Stadt Hippo Regius ist so wenig Sinn für die römische Litteratur (§ 9), dafs Augustin, wenn es darauf ankäme, die ihm vorgelegten excerpierten Sätze in dem ursprünglichen Zusammenhange nachzulesen, schwerlich die zu diesem Behufe notwendigen Handschriften (§ 9) würde ausmitteln können [1]. Dereinst hat allerdings er selbst Knaben in den erwähnten Elementen unterrichtet, dafür Schulgeld eingenommen. Jetzt aber will er nicht mehr Schulmeister sein. Seine Kathedrale zeigt, dafs der ehemalige Schulmeister jetzt katholischer Bischof ist. Selbst die beiden Hauptsitze der Kultur, Rom und Karthago, haben für die Fragen, über welche Dioskurus

---

1) Eine in der That unbegreifliche Erklärung! — Aber auch Ep. CI ad Memorium § 3, tom. II, 357 schreibt er: Sed post ea quam mihi curarum ecclesiasticarum sarcina imposita est, omnes illae deliciae fugere (!) de manibus ita ut vix nunc ipsum codicem inveniam etc.

sich den Kopf zerbricht, keinerlei Interesse mehr. Man überläſst die Übungen in Künsten der Art den Lehranstalten in den griechischen Städten. Sollte der Briefsteller etwa diese besuchen wollen? — Aber da würde man ganz andere Dinge zum Gegenstand der Unterhaltung machen. Nicht über Cicero spricht man daselbst, sondern über die griechischen Originalschriftsteller, von welchen er entlehnt hat. (tom. II, 434 A). Indessen zu welchem Ende soll man jetzt noch diese lesen? — Veranlassung dazu wäre doch nur dann vorhanden, wenn es darauf ankäme, die christliche Wahrheit gegen griechische Philosophen zu verteidigen (cap. II, § 12; cap. IV, § 21). Aber heutigen Tages ist ja diese einst so laut gewesene Polemik (§ 21) verstummt [1]. Selbst die Platoniker, statt zu polemisieren, ziehen vor, sich zu accommodieren (§ 21. § 33), sie haben angefangen eine christliche Sprache zu reden. Wichtiger als die philosophischen Kontroversen sind dermalen die häretischen (cap. V, § 32). — So lauten die Urteile über die antike Litteratur in dieser Epistel, welche gleichwohl nicht unbedingt maſsgebend sind für den anderweiten Inhalt derselben. Der nämliche Autor, welcher dem Korrespondenten das Brechen mit aller weltlichen Kultur anzuraten beflissen ist, kann sich selbst ihm nicht als Vorbild darstellen. Denn nicht nur zeigt er auch hier — wie freilich auch vielfach anderswo — eine überaus umfassende Kenntnis, sowohl der griechischen Philosophie (§ 15—33), als auch der **lateinischen** Litteratur, sondern selbst auf das Thema, welches er zuerst in so persiflierender Weise abgelehnt hatte, läſst er sich ein (§ 20. 23. 24. 25). — Eine sonderbare Urkunde in der That der genannte Brief. — Sie beabsichtigt alle weltliche Wissenschaft als nunmehr durch die befestigte, kaum noch von den Häretikern bestrittene Autorität der katholischen Kirche überflüssig geworden nachzuweisen, thatsächlich aber enthält sie der apologetischen Erörterungen nicht wenige.

24. Damit sind wir auf die **zweite** Reihe der hierher gehörigen Äuſserungen geführt. Die weltliche Wissenschaft

---

1) S. dagegen unten S. 454. 457.

— das ist der durchschlagende Gedanke — hat freilich keinen ihr selbst immanenten Zweck, aber doch — so zu sagen — einen ihr transcendenten. Dieselbe ist nun einmal eine Gröfse in „der Welt“, der gegenüber, aber auch in der die katholische Kirche sich konstituiert hat. Obwohl überweltlicher Natur, wird diese doch von den Elementen der Welt so oder anders angegriffen — so äufsert sich der Verfasser hier mehrfach im Widerspruch mit dem eben gehörten Urteil — mufs sich also durch Gebrauch derselben [1]) Mittel, welche diese beim Angriff verwendet, gleich als wäre sie eine nur ebenbürtige Macht, verteidigen. Da die Wissenschaft als das vornehmste Element gilt, so ist dieselbe von den katholischen Christen in den Dienst der Kirche zu ziehen, damit diese nicht als eine irrationale Auktorität verleumdet werde, sondern ihre Überlegenheit auch wirklich erweise. Die *disciplinae saeculares,* wenn sie gleich eine selbständige Bedeutung nicht haben, gehören doch zu dem apologetischen Rüstzeug derselben. Die Kategorie Apologie kann man im weiteren und engeren Sinne nehmen: im weiteren, wenn es sich darum handelt in den Sinnenmenschen zunächst nur das Bedürfnis der Erkenntnis des Göttlichen zu wecken [2]). Das kann (mittelbar) bewirkt werden durch die Beschäftigung mit der Musik [3]), der Grammatik, der Astronomie, der Dialektik. Unter diesen Disciplinen sind aber die meisten der Art, dafs sie für die Apologie auch in engerem Sinne, für die Kunst der Verteidigung des speziellen katholischen Glaubens nicht entbehrt werden können.

Der Dialektik, welche Augustin in der Jugendzeit mit Eifer betrieben, hat er als schon Getaufter eigentümliche (litterarische) Denkmale [4]) gewidmet, zum deutlichen Beweise,

---

1) De musica lib. VI, cap. XVII, § 59, tom. I, 668. Contra Julian. lib. IV, § 72, tom. XIII, 765 F.

2) De mus. lib. VI, cap. I, § 1, tom. I, 633. 634. — Ep. CI, tom. II, 355.

4) Retract. lib. I, cap. VI, § 1. — Der liber de dialectica, von den Benediktinern verdächtigt, ist von Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande Bd. I, S. 665. 666 verteidigt, ebenso von Cre-

dafs das Bekenntnis, welches er in den *libri de ordine* abgelegt hatte [1]), diese Disciplin sei das notwendige Werkzeug aller (echten) Wissenschaft, sehr ernst gemeint gewesen. Er hatte dasselbe unter Umständen auch noch später vertreten. Ohne in derselben geschult zu sein, kann man mit Erfolg auch nicht theologische Materien behandeln; sie hat eine hohe Bedeutung auch für Fragen, welche „der heiligen Litteratur" angehören, lesen wir *de doctrina christiana* lib. II, cap. XXXI, § 48 tom. I, 49. Und in dem Streite mit den Donatisten, welche alles, was dialektisch heifst, für unvereinbar mit dem Evangelium und dessen Einfalt erklärten, wurde von ihm mehr als einmal das Recht des nach diesen Regeln zu führenden Beweises betont [2]). — Auch die Sprachkunde [3]) darf der Natur der Dinge nach dem kirchlichen Theologen nicht fehlen, — die Kenntnis des Hebräischen und des Griechischen als der Originalsprachen der Bibel, da er doch ein sicheres und selbständiges Verständnis [4]) eben dieser sich zu verschaffen hat. Dieser Gedanke wird vor allen in den lib. I—III, *de doctrina christiana* erhärtet. Und schwerlich wird ein gebildeter Christ jener Tage sie gelesen haben, ohne sich von der Notwendigkeit der Studien der Art zu überzeugen, aber über die Würde der linguistischen Wissenschaft erfuhr er doch daraus nichts. Nicht die Sprache als solche soll Objekt des Studiums sein, nicht sie um ihrer selber willen erforscht werden, sondern nur als Hilfsmittel kommt sie in Betracht, da nun einmal die heilige Litteratur so wie ange-

---

celius, welchem wir einen erheblich verbesserten Text verdanken. Augustini de dialectica liber. Recensuit et adnotavit Crecelius. Elberfeld 1857.

1) De ordine lib. II, cap. XIII, § 38, tom. I, 416. Cf. lib. II, cap. XVI, § 44 l. l. 419.

2) Z. B. adversus Cresconium Donat. lib. I, cap. XX, § 25, tom. XII, 508 cf. cap. XIII, § 16.

3) De grammatica hat Augustin, wie er selbst sagt, Retract. lib. I, cap. VI (vgl. de ordine lib. II, cap. XII, § 37, tom. I, 414) eine Schrift abgefafst, die uns überlieferte aber Op. Bassani. Venetiis tom. XVI, 3 ist unecht.

4) S. Locutionum lib. VII, Op. tom. III, 427 f.

geben überliefert worden ist. Allerdings in den merkwürdigen *libri de musica* wird die Sprache eingehend berücksichtigt, aber in ihrer Gesamtheit dienen sie doch dem S. 454 angegebenen Zwecke. — Wenn auch sonst (s. z. B. oben S. 75 A. 1) mancherlei Bemerkungen sich finden, welche des Verfassers feinen Sprachsinn beurkunden, — das alles ist doch, soviel ich sehe, ein nur Gelegentliches geblieben.

Und die Geschichtswissenschaft — wozu ist sie da? — Die Geschichtschreiber haben uns berichtet über Dinge, welche wir nicht erlebt haben. — Die besseren unter ihnen beabsichtigen Glaubwürdiges zu erzählen. Es ist schon hochachtbar, wenn sie wenigstens diesen Willen haben; aber denselben zu vollbringen vermögen sie nicht durch die menschliche Kraft. Wie sie auch bei der redlichsten Absicht ohne Unterstützung durch den heiligen Geist das wirklich Geschehene richtig erkennen und erzählen können, vermag Augustin nicht einzusehen [1]. Dennoch mögen Leistungen dieser Art vorkommen. In diesem Falle ist das Historische ein „des Freien" würdiges Objekt der Kenntnis; — man sollte denken, dafs hinzugesetzt würde „bei gehöriger Kritik". Indessen dieser wird hier nicht gedacht, ebensowenig der Notwendigkeit der Beziehung des Weltlichhistorischen auf das Kirchlichhistorische. Um so ausführlicher wird darüber *de doctrina christiana* lib. II, cap. XXVII, § 42, tom. III, 46 gehandelt. Die Beschäftigung mit der Weltgeschichte, mit der allgemeinen historischen Chronologie ist erforderlich, wenn man die chronologischen Angaben der heiligen Schriftsteller wirklich begreifen, sie gegen Bedenken sicher stellen will. Man mufs mit der Olympiadenrechnung, mit der Beschaffenheit der *Fasti consulares* bekannt sein, wenn man z. B. das Jahr der Geburt des Herrn ausmitteln, überhaupt eine Chronologie des Lebens Jesu herstellen will. Zwischen den verbürgten Thatsachen der Weltgeschichte und denen der heiligen Geschichte dürfen keine Differenzen sein. Diese mufs in das Licht der Weltgeschichte gestellt werden, da-

---

1) Ep. CI, § 2, tom. II, 356 D. — De doctrina christ. lib. II, cap. XXVIII, § 44, tom. III, 47.

mit aller Zweifel an der echten Historizität entgründet werde [1]).

Ebenso sollte man sich heutigen Tags mit den Naturwissenschaften beschäftigen, — nicht um den Zusammenhang der natürlichen Dinge zu verstehen, sondern, um unter Umständen den Beweis des Glaubens führen zu können. In diesen Dingen sind leider meist die „Ungläubigen“ bewanderter als die Gläubigen [2]), die im Verkehr mit jenen nicht selten in den Fall kommen, um ihres unwissenschaftlichen Köhlerglaubens willen verspottet zu werden [3]). Es giebt fromme, treue Bibelleser, welche alle Stellen der Heiligen Schriften als inspirierter Offenbarungsurkunden so verstehen zu müssen glauben, wie sie lauten, z. B. 1 Mos. I. Die Ungläubigen zeigen dann, daſs dieses Verständnis im Widerspruche stehe mit den gesicherten Ergebnissen der wissenschaftlichen Astronomie [4]). Glaube und Wissenschaft sind im Widerspruch wenigstens in der Frage nach dem Ursprunge der Welt. Allein dieser Gedanke darf nicht durchdringen. Denn wenn auch nur in einem Falle zugestanden werden müſste, daſs die Bibel im Irrtum sei, — wie könnte man ihr vertrauen inbezug auf die Aussagen über andere Dinge z. B. über die Auferstehung der Toten, über das ewige Leben? (lib. I, cap. XIX, § 39, tom. I, 172). Nicht bloſs um die Angriffe der Feinde des Glaubens zurückzuschlagen, — um diesen die Anerkennung abzunötigen, daſs das katholische Christentum keine kulturfeindliche Macht sei, sondern auch um die Einfältigen, deren es ja unter den Christen dieser Zeit so viele giebt, zu beruhigen, denselben zu zeigen, daſs jene Kritiken unberechtigt seien, müssen mehrere als bisher bekannt geworden sind, dem bezeichneten Fache Mühe und Fleiſs widmen. — Und wer hat das eifriger gethan als der

1) L. l. tom. III, 46 D: Tamen ne aliunde caligo dubitationis oriatur etc.

2) De genesi ad literam lib. I, cap. XIX, § 38. 39, tom. III, 172. 173.

3) Ib. § 39.

4) Ib. lib. I, cap. XXI, § 41. — De trinitate lib. XIV, cap. I, § 3.

Verfasser selbst? — Ihm genügte es nicht, Grundsätze und Forderungen auszusprechen, sondern er ging mit dem thatsächlichen Beispiel voran. Zweimal hat er es unternommen die ersten Kapitel der Genesis „wörtlich“ in diesem Sinne zu erklären. Der erste Versuch [1]) ist in Betracht der sich ihm aufdrängenden Schwierigkeiten unvollendet geblieben; erst der zweite zu Ende geführt, nach dem Jahre lang daran gearbeitet, gefeilt worden [2]). Selbst die endlich fertig gewordene Handschrift blieb eine Zeit lang noch der Öffentlichkeit entzogen. Endlich, wie es scheint [3]), im Jahre 414 wurden die libri XII *de genesi ad literam* dem Publikum übergeben. — Ein thatsächliches Bekenntnis inbezug auf die Wichtigkeit derartiger Auseinandersetzungen mit der weltlichen Wissenschaft. — Anderswo, z. B. *de trinitate*, lib. XIV, cap. I, § 3, tom. XI, 240 D, wird es bedauert, daſs es so wenige unter den katholischen Zeitgenossen gebe, welche den Gegnern in Erörterung rein dogmatischer Fragen sich gewachsen zeigten. Es ist ein unabweisliches Bedürfnis, daſs das Dogma begründet, verteidigt, befestigt werde, nicht bloſs zum Zweck der Erledigung der Einwürfe der Nichtchristen, sondern im Interesse der schon seienden Christen, — wird auch hier wiederholt und damit von Augustin selbst das Bild, welches er oben S. 453 von der Stimmung seines Zeitalters gemacht hatte, im Grunde als ein verzeichnetes anerkannt. Jetzt dringt er auf die Ausbildung einer Apologie, — welche ja, wie er selbst zugesteht, ohne Beschäftigung mit der weltlichen Wissenschaft gar nicht denkbar ist. Freilich wird in derselben Stelle, welche wir zuletzt citiert haben, die übertriebene wissenschaftliche Neugierde getadelt, — manches Wissen für überflüssig erklärt; aber das, was von ihm ausdrücklich für den

1) De genesi ad literam liber imperfectus Op. tom. III, 123.

2) Ep. CXLIII, § 4, tom. II, 606 B. Ep. CLIX, § 3, tom. II, 735 B. Retract. lib. I, cap. XVIII, tom. I, 31. — Augustin ist mehrfach unzufrieden mit seinen litterarischen Arbeiten Ep. CXCIII, § 2.

3) Wenn die Benediktiner im Rechte sind, welche Ep. CLIX, in der er § 3, tom. II, 735 A über die Vollendung des letzten zwölften Buches berichtet, in das Jahr 414 einreihen.

erwähnten Zweck erfordert wird, bleibt doch ein sehr umfassendes und mannigfaltiges. Und mag unser Autor immerhin an einer anderen Stelle [1]) desselben Werkes, welchem wir zuletzt die Belege entnehmen, einmal seine Verwunderung darüber äufsern, dafs das Menschengeschlecht sich soviel zu thun gemacht habe mit der Erforschung irdischer und himmlischer Dinge, während die doch unvergleichlich wichtigeren Fragen nach der Selbsterkenntnis vernachläfsigt werden; mag er ausrufen „was hilft es, dafs jemand die Bahn der Gestirne zu erkennen unternimmt, wenn er die Bahn, welche zum Heile führt, übersieht [2])“, oder erklären, jenes Physikalische, worüber so manche gegrübelt haben, kümmere denjenigen gar nicht, welcher nach dem Reiche Gottes trachtet [3]); mag er alles Sinnen über die Natur der Weltursache als religiös indifferent abweisen — „dafs Gott der Allmächtige sei, bekennt auch der Ungläubige, der Christ glaubt an den guten Urheber der Welt [4]), und dieser Glaube ist das höchste Wissen“ [5]). — Das alles sind doch durch augenblickliche, vorübergehende Stimmungen begründete Hyperbeln, welche der Sache nach sei es zurückgenommen, sei es erheblich eingeschränkt werden durch die offenbar sehr ernst gemeinten Erklärungen über die Unentbehrlichkeit einer wissenschaftlichen Apologie.

Es ist also der Betrieb der Wissenschaft in der Kirche, von der Kirche geradezu zu verlangen. Es mufs eine kirchliche Wissenschaft geben, welche Augustin hätte Theologie nennen können, aber bekanntlich nicht genannt hat — (der Name kommt bei ihm nur vor *de civitate Dei*

1) De trinitate lib. IV, cap. I, § 1.

2) Cf. Sermo XXVII, cap. II, § 4, tom. VII, 144.

3) Enchiridion ed. Krabinger cap. VIII, p. 28, cap. X.

4) Ib. cap. IV, p. 13.

5) Ib. cap. VI, p. 19: non nobis videatur ad felicitatem consequendam pertinere, si sciamus causas magnarum in mundo corporalium motionum etc. Sed bonarum et malorum rerum causas nosse debemus, et id hactenus, quatenus eas homini in hac vita — — ad eosdem errores et aerumnas evadendas nosse conceditur.

in den berühmten Excerpten aus Varro), einen Komplex von Wissenschaften, welche allerdings im Interesse der geistlichen Kirche anzubauen, aber darum ihrem Gehalte nach keineswegs lediglich geistliche Wissenschaften sind.

Endlich aber das ganze bisher in Betracht gezogene Dienstverhältnis der Wissenschaft zur Kirche wird in dem bedeutungsvollen komplizierten Lehrkapitel über das Verhältnis von Glauben und Wissen in derjenigen Reihe von Gedanken, welche das Recht der Vernunft gegenüber der Auktorität erörtert, in Frage gestellt. Dieses hätte zu zeigen, was hier von uns nicht gezeigt werden kann [1]), dafs er das Wissen von der katholischen Wahrheit erstrebte vornehmlich allerdings um der katholischen Kirche willen, aber doch auch um seines persönlichen rationellen Bedürfnisses, um der Wissenschaft selber willen, — dafs er also die Wahrheit suchte. — Es giebt freilich nichts an und für sich Sittliches (S. 417); aber es giebt eine an und für sich seiende Wissenschaft, — das ist wenigstens eine seine Seele durchzuckende Ahnung gewesen (vgl. S. 353, Anm. 6). —

Wohl mag man ihn den Patriarchen der kirchlich katholischen Philosophie [2]) nennen, aber daneben ist er gewesen der rational sein wollende Philosoph [3]), — ein Doppelwesen, in welchem beide miteinander ringen.

Es ist der offenbare Streit des genialen Mannes gegen das Heidentum in seinem Zeitalter begleitet gewesen von einem geheimen Streit des Christentums mit dem Heidentum in seiner eigenen Seele. — „Um philosophisches Heidentum oder Christentum handelte es sich zuhöchst“ [4]).

---

1) S. oben S. 350—354.

2) Contra Julianum lib. IV, cap. XIV, § 72: Nostra Christiana, quae una est vera philosophia tom. XIII, 766 F. — Nourisson a. a. O. tom. II, 286.

3) Derselbe a. a. O. tom. II, 287, letzte Zeile.

4) Derselbe a. a. O. tom. II, 287: Car il ne s'agissait point pour lors de pondérer les droits de la foi et de la raison. Il s'agissait au fond d'être païen ou d'être chrétien. — Über das Heidnische in Augustin s. auch die Bemerkungen bei Schmidt, Jahrbücher für

Man redet noch heute, man mufs noch heute reden von der Philosophie des Augustin [1]), und das ist doch keine lediglich geistliche Wissenschaft. — Aber giebt es nicht vielleicht neben dieser oder gar über dieser eine in ganz besonderem Sinne geistliche Wissenschaft, welche etwa von den meditierenden Mönchen und Nonnen anzubauen wäre, — eine von ihm vorgeschriebene Methode der (mystischen) Kontemplation? (vgl. S. 443) — Mit dieser Frage wende ich mich zu § 21 (Ende) zurück, um mit Beantwortung derselben diese Studie zu schliefsen.

25. Offenbar sind der Motive, welche zur Ausbildung einer solchen bestimmen konnten, nicht wenige in Augustin gewesen.

Ich erinnere an einige Momente seiner Erkenntnislehre, welche hier zu erörtern selbstverständlich nicht zu meinen Pflichten gehört. Das natürliche Erkennen bringt sich, wie er lehrt, zustande durch ein gradweises Aufsteigen [2]) zu der Wahrheit [3]), — welcher Gedanke zur Voraussetzung hat den anderen von der notwendigen allgemeinen Entwickelung des Menschen von dem Sinnlichen zum Geistigen, von der Entwickelung der Seele [4]) (zur Vernünftigkeit). Der höchste dieser Grade wird beurteilt als ein Schauen; ja man kann von einem solchen kaum noch reden, sondern von einer bleibenden Stätte, zu welcher jene auf dem bezeichneten Wege gelangt ist, wird *de quantitate animae* cap. XXXIII, § 76, tom. I, 534 erklärt. „Welche Freude erlebt man da; wie wird das ewige und wahre Gut, der Atem der Ewigkeit genossen!“ — Diese Aussage scheint verständlicher zu werden, wenn wir ein weiteres Lehrmoment beachten. Es giebt, wird gesagt, allgemeine Wahrheiten,

deutsche Theologie Bd. VIII, S. 291. 302, die freilich von wenigen gelesen zu sein scheinen. S. oben S. 111, Anm. 1.

1) Nourisson a. a. O. Schorz, Die Philosophie des heiligen Augustinus (Freiburg 1882). Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin (1886).

2) Ritter a. a. O. Bd. II, 407. 410. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, S. 246.

3) S. z. B. de quantitate animae § 70—75, tom. I.

4) Ib. cap. XXI, § 35, tom. I, 510; cap. XXII, § 40.

nach denen der menschliche Geist urteilt; sie stehen höher als dieser [1]), scheinen einzelne zu sein, gehen aber alle zusammen in die eine [2]) Wahrheit, sind alle begründet in der einen. Diese ist allerdings ein allem endlichen, menschlichen Denken Transcendentes [3]), nichtsdestoweniger aber das (ewige) Gesetz alles menschlichen Erkennens und Wissens, aller Wissenschaft, welche nur insoweit Wahres erkennt, als sie durchwirkt wird von eben jener. Alle das Wissen „der Wahrheit“ erstrebenden, vernünftigen, aber doch als kreatürliche wandelbaren Geister müssen von ihrem Lichte erleuchtet werden [4]). In dieser Thesis ist ein seelischer Vorgang andeutend, einseitig beschrieben, welcher auch in der anderen, ebenfalls einseitigen Formel beziehungsweise ausgeprägt werden kann, welche von einem Hinausgehen der Vernunft über sich selbst, von einem sich Emporschwingen, einem Überschreiten der Grenzen ihrer Endlichkeit als einem (verhältnismäfsigen) Überwinden ihrer Wandelbarkeit redet. Dies mufs von jenen (endlichen Geistern) wenigstens erstrebt werden, wenn sie Wahres erkennen wollen, denn in Betracht der eben bezeichneten, allem kreatürlichen Sein, somit auch ihnen anhaftenden Beschaffenheit vermögen jene nicht [5]) innerhalb der gesamten kreatürlichen Sphäre zu finden, was sie suchen, die Erkenntnis der ihrer Natur nach unwandelbaren Wahrheit. Das ist die hehre, — aber doch bisher noch unbenannte Gröfse. Der Gläubige weifs sie zu benennen, wenn er sagt Gott ist die Wahrheit [6]), aber zugleich zu erklären, dafs er damit

---

1) Huber a. a. O. S. 249.

2) Derselbe a. a. O. S. 247. 248.

3) Ebend.

4) Ebend. S. 253. Karl v. Endert, Der Gottesbeweis der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustin's. Freiburg 1869.

5) De vera religione cap. XXI, § 41, tom. I, 968 A; cap. XXV, § 46; cap. XXXIX, § 72. De natura boni cap. XIX, tom. X, 606. — Vgl. Nourisson a. a. O. II, 92 sq.

6) S. z. B. Confess. lib. VII, cap. X, § 16. De libero arbit. lib. II, cap. XV, tom. I, 752 D. De civit. Dei lib. XII, cap. I. III. Ritter a. a. O. S. 237. Huber S. 250.

nicht eine, nicht die Idee in der Phantasie personifiziert. Diese mufs vielmehr, wenn sie wahr gedacht werden soll, als ein reales, substantielles Sein gedacht werden (Augustin's Realismus). Gott ist das Ursein, das unwandelbare (deshalb das eigentliche) Sein, darum die Wahrhait, — der Untrügliche [1]). Alles lediglich Menschliche unterliegt der Täuschung, alles lediglich menschliche Erkennen dem Irrtum. Alle wahre Erkenntnis wird also nur hergestellt — so ist nunmehr zu sagen — wenn, soweit wir alles in Ihm erkennen. Dieses Satzes Kehrseite — unter Rückblick auf die oben dargelegten abstrakten Thesen, wenn sie in konkrete verwandelt werden — ist der andere: alle wahre Erkenntnis stammt von ihm [2]), dem absolut Überkreatürlichen, Unwandelbaren, — kommt zustande durch ein Begnadigt-, durch ein Gereinigt-werden, durch Glauben [3]), in welchem die weltliche Kreatur sich emporhebt, emporgehoben wird, damit das *hominem inhaerere Deo*, als der unwandelbaren Wahrheit bewirkt werde [4]).

Indessen der „inhärierende" ist doch der wandelbare Mensch, der als Kreatur nur insoweit existiert als er wandelbar bleibt. Das „Inhärieren" jedoch, wenn es ein völliges sein soll, scheint doch selbst ein unwandelbares [5]) werden zu müssen; wenn es das aber wirklich wird, dies die von der Wandelbarkeit nicht zu trennende Kreatürlichkeit überhaupt zu bedrohen, — in erster Linie aber das Erkennen des „Inhärierenden", welches gleichwohl in dem unwandelbaren Inhärieren sich selbst erreichen soll, aufzulösen. Denn da „in der ganzen Vollkommenheit (Wahrheit) Ruhe, in dem Unvollkommenen (dem sich bewegenden, sich wandelnden Erkennen) Arbeit" ist [6]), so bemüht sich

---

1) Sermo CLVIII, cap. II, § 2, tom. VII, 761. — Vgl. oben S. 354.

2) S. z. B. Lib. de diversis quaestionibus Quaest. IX. X, tom. XI, 312. Ritter a. a. S. 237. 240. Huber a. a. O. S. 250. 253.

3) Huber a. a. O., S. 253. 259.

4) S. z. B. Ep. CXVIII, § 15, tom. II, 438 A.

5) De immortalitate cap. XI, § 18, tom. I, 479 C: Eique immobilis inhaeret.

6) De civitate Dei lib. XI, cap. XXXI, ed. Domb. tom. I, 448

ja das Erkennen, um es zu einem unwandelbaren „Inhärieren in der Wahrheit“ zu bringen, um die eigene Auflösung. Diese letztere wird nun allerdings als Ziel jenes ersteren gewürdigt, scheint aber das doch nicht wirklich sein zu können. Denn bei diesem angelangt, mufste es doch sich selbst als solches erhalten, da es eine unabweisliche Forderung ist, dafs es das Ziel seiner selbst als ein erreichtes erkenne. Aber wie könnte das geschehen, da es ja als Erkennen nicht mehr als das seiner Natur nach wandelbare existiert, — an seine Stelle das unwandelbare *inhaerere veritati (Deo)* getreten ist?

Diese Antinomien, von Augustin selbst nicht ausgeglichen, können wir, ja dürfen wir nicht auszugleichen versuchen, wenn wir seinen Sinn zu verstehen uns nicht unmöglich machen wollen.

Soweit wir wandelbar sind, sind wir fern von der ewigen Wahrheit. Soweit wir die Wandelbarkeit abstreifen, abstreifen können, sind wir ewig [1]). Aber dieses Ewigsein widerspricht dem Wesen der wandelbaren Zeit, dem Diesseits angehörenden Kreatur. Das absolut wahre Erkennen der absoluten Wahrheit also dem Jenseits vorbehalten [2]), den irdischen Verhältnissen transcendent, bleibt dessenungeachtet die Aufgabe, mit deren Lösung wir uns abzumühen haben. Der Gedanke an die Unmöglichkeit derselben ringt mit dem übermächtigen Verlangen nach der Verwirklichung in dieser Welt, welche doch ein unwahres Sein hat in Vergleich zu Gott, der nicht blofs für das Erkennen, sondern auch für das Wollen, für das Handeln als das gleicherweise transcendente τέλος gelten soll [3]). Er

---

l. 25. Ibi requies, qua requiescitur in Deo. In toto quippe, id est in plena perfectione requies, in parte autem labor.

1) De trinit. lib. IV, cap. XVIII, § 24, tom. XI, 91 A.

2) S. oben S. 354. De trinit. lib. IX, cap. I, § 1, tom. XI, 155. De civit. Dei lib. XI, cap. XXXI.

3) S. z. B. Ep. CXVIII, cap. IV, § 17, tom. II, 439 D. De civitate lib. X, cap. III ed. Domb. I, 360: Ipse omnis appetitionis finis.

ist unser Ziel, unsere Seligkeit[1]), Er ist, Er ist „das höchste Gut“[2]).

Eine Aussage, welche in vielen Stellen wiederholt, mit derjenigen kombiniert werden mufs, welche wir in den hochberühmten *de doctrina christiana* lib. I, cap. III, § 3; cap. IV, § 4, tom. III, 7 lesen, um das Verständnis zu sichern. Wenn hier Gott (der Dreieinige) als die (einzige) „*Res*“ bezeichnet wird, welche wir zu geniefsen haben, während alle anderen nur zu gebrauchen sind: so scheint der Gedanke von Gott als dem *summum bonum* (vgl. Retract. lib. I, cap. II, § 5) nur in anderen Worten wiederholt zu sein. Man mag das beziehungsweise zugeben, hat aber anzuerkennen, dafs derselbe bereichert und zugleich verschärft worden. Die Weltdinge haben keinen Selbstzweck; ihr Zweck wird verwirklicht durch Überwindung der (selbständigen) Existenz, durch die zwischen Gott und Welt in die Mitte gestellten Menschen, welchen der Genufs der „*Res*“, welche Gott ist, als Bestimmung gesetzt worden. Gott und die Welt sollen freilich hier (wie an vielen anderen schwer zu zählenden Stellen) als wesentlich verschieden gedacht werden, sind aber doch als ein und demselben *Genus* zugehörig gedacht. Wenn auch von der einen das *uti*, von der anderen das *frui* ausgesagt wird, so ist das allerdings ein differentes; aber gerade das *frui* scheint doch das Urteil, dafs Gott eine *Res* sei, in um so bedenklicherer Weise zu wiederholen, — Gott als eine Sache vorgestellt zu werden, welche ebenso verwendet wird wie die weltlichen Sachen, die Weltdinge, — die *fruitio Dei* eine zwar übersinnliche, aber doch auch wieder (mystisch-)sinnliche sein zu sollen. Indessen durch die Erklärung, dafs sie vollzogen werde durch das *diligere*[3]), wird dieselbe — wie man meinen kann — doch von dem Physischen, was ihr anhaftet, gereinigt, in gewisser Weise ethisiert. Kommt doch dazu, dafs das obengenannte *inhaerere Deo* ebenfalls mehrfach bezeichnet

---

1) Ib. cap. III, § 45. De moribus eccl. cath. lib. I, cap. X, § 18.
2) Nourisson, La philosophie de S. Augustin tom. II, 1 sq.
3) S. z. B. Ep. CXVIII, cap. III, § 13.

wird als ein durch das Lieben [1]) zustande kommendes, die Seligkeit bedingendes, — welche letztere wir doch so zu denken haben, wie oben S. 367 erörtert wurde. Nichtsdestoweniger besteht das Bedenken, ob durch alles dies die uns bereits erkennbar gewordene (falsch) mystische Tendenz prinzipiell überwunden sei. Denn die Liebe zu Gott, welche der Verfasser als eine *inspirata* [2]) bezeichnet, wird mehrfach als eine unbedingt ausschliefsliche, die Welt verneinende gedacht. „Wir lieben Ihn um so mehr als wir uns abtrennen von der Welt“ [3]), — somit scheint nichts Weltliches von derselben umfafst werden zu dürfen. Dies alles wäre, wenn wir nicht noch irgendwelche Einschränkungen kennen lernen sollten, in Übereinstimmung mit der Lehre „Gott ist das höchste Gut“; ja das alles ist in der That die notwendig sich ergebende Konsequenz. Sie wird um so klarer einleuchten, wenn wir uns in der Kürze die Forderungen vergegenwärtigen, welchen ein haltbarerer Begriff „vom höchsten Gute“, als der Augustinische ist, gerecht werden mufs. Das höchste Gut kann nicht sein ein zu anderen hohen Gütern noch hinzukommendes, die Zahl derselben vermehrendes, sondern alles das, was Güter heifsen darf, umfassendes, es mufs weiter gedacht werden als ein überweltliches und doch in der Welt irgendwie vorhandenes, — als ein seiendes und doch als von dem sittlichen („geistlichen“ wie „weltlichen“) Handeln irgendwie hervorzubringendes. Dieser Art — sagen wir evangelische Christen — ist „das Reich Gottes“, wenn der Begriff desselben richtig bestimmt wird. Diesem so charakterisierten höchsten Gute kann allerdings alles menschliche Sinnen und Streben gewidmet, für dasselbe ausnahmslos gehandelt, durch das Handeln zur (vollendeten) Herstellung desselben gewirkt werden. Dagegen auf Gott (welcher nach unserm Autor das *summum bonum* ist) kann doch durch Handeln (wenn es nicht ein Beten ist) nicht

1) S. z. B. de doctrina christ. lib. I, cap. IV, § 7.

2) Ib. lib. I, cap. XVII, § 31.

3) Ib. lib. I, cap. XXV, § 46. 47. De musica lib. VI, cap. XIV, § 44. 45. De agone christ. cap. XIII, § 14: Nequitia est diligere mundum.

eingewirkt; es kann von den nach diesem *summum bonum* trachtenden nicht irgendwelche produktive Thätigkeit entfaltet, sondern statt dieser lediglich ein quietistisches Meditieren über Gott ausgeübt werden. Dieses scheint sich als die einzige Weise, wie man an dem höchsten Gute teilzunehmen hat, zu ergeben, — als die einzige, alles praktische Handeln ausschliefsende; ja selbst jenes „geistliche" Leben „der Vollkommenheit", von welchem wir so vieles gehört haben, als ein Rest des Weltlebens betrachtet werden zu müssen, welcher aufzulösen ist, damit das theoretische (mystische) Meditieren alle Zeit fülle.

Diese Folgerungen sind in der That dem die Konsequenz verfolgenden Denken die unabweislich sich ergebenden, — aber von Augustin doch nicht gezogenen. Lehrt er in manchen Stellen die Notwendigkeit der exklusiven Gottesliebe, so sucht er doch an anderen, zum Teil aber an den nämlichen, den unauflöslichen Zusammenhang derselben mit der Liebe zu dem Nächsten darzulegen. Ja das Lieben Gottes und das gut leben, das höchste Gut erstreben und gut leben gilt ihm als untrennbar [1]), die Liebe zu Gott als die höchste Tugend [2]). Diese Sätze können wir nicht ignorieren; es darf nicht die Meinung durchdringen, dieselben seien als Inkonsequenzen auszustofsen, wenn man die durchschlagende Gesamttendenz verstehen wolle. Vor dieser in der That fälschenden dogmenhistorischen Methode mufs ich auch hier warnen. Die — nach meiner Überzeugung unrichtige — Thesis „Gott ist das höchste Gut" ist von unserm Verfasser nicht im Verfolg der Konsequenz verwertet, sondern sogar ein heilsames Mittel geworden, welches ihm (weit mehr aber der hierarchischen Denkweise des Mittelalters) dazu gedient hat, die Gefahren, welche die Überschätzung der Bedeutung der Kirche brachte, wenn nicht abzuwehren, so doch erheblich einzuschränken. Er

1) S. oben S. 369. Ep. CXXXVII, § 17, tom. II, 534. De moribus eccl. cath. lib. I, cap. XXV, § 46.

2) De moribus lib. I, cap. XV, § 25, tom. I, 879 D. De trinit. lib. VIII, cap. VI, § 10, tom. XI, 150 B: Haec est autem vera dilectio, ut inhaerentes veritati juste vivamus.

hat freilich die Kirche (in dem von uns S. 111 f. ausgemittelten Sinne [1]) als das Reich Gottes gewürdigt, niemals aber die Kirche als „das höchste Gut“. Dieser Gedanke hat ihm durchaus fern gelegen, ist meines Wissens nirgends von ihm ausgesprochen, — wohl aber in der hochinteressanten Interpretation [2]) von Matth. VI, 31, 32 mittelbar zurückgewiesen. Ja er sieht hier sogar von der ihm überaus geläufigen Phrase „*Deus summum bonum*“ durchaus ab und bietet eine Erklärung, welche der evangelischen sich nähert. —

26. Blicken wir von hier auf das Ganze der bisherigen Erörterung zurück, so hat sich das Resultat ergeben, daſs diejenige Richtung in ihm, welche folgerichtig innegehalten in das (falsch) Mystische abirren, — bei dem Satze anlangen müſste, die quietistische Meditation sei das Allerhöchste, einerseits verhältnismäſsig befolgt, anderseits aber erheblich ermäſsigt sich zeigt.

Es fragt sich schlieſslich, ob diese Ermäſsigung nicht etwa wieder aufgehoben werde durch das Gewicht anderweiter Momente.

Eins derselben scheint die charakteristische Oscillation des Begriffs des Glaubens zu sein, inbezug auf welchen

---

1) Vgl. Harnack a. a. O. S. 38. Wenn derselbe S. 36 erklärt: „Die Kirche zunächst als Gemeinde der Gläubigen, dann aber auch als sichtbare Anstalt ist — das Reich Gottes“, so ist diese Erklärung freilich weniger unrichtig als die von anderen neuerlich gegebene, aber darum doch nicht ganz richtig (s. oben S. 121, Anm. 1).

2) De sermone Domini lib. II, cap. XVI, § 53, tom. IV, 290 C. D über Matth. 6, 31. 32: Regnum ergo et justitia Dei bonum nostrum est et hoc appetendum et ibi finis constituendus, propter quod omnia faciamus, quaecunque facimus. Sed quia in hac vita militamus, ut ad illud regnum pervenire possimus, quae vita sine his necessariis (von welchen kurz vorher die Rede gewesen) agi non potest: Apponentur vobis haec, inquit, sed vos regnum Dei et justitiam ejus primum quaerite. Cum enim dixit illud primum, significavit, quia hoc posterius quaerendum est non tempore, sed dignitate: illud tamquam bonum nostrum, hoc tamquam necessarium nostrum, necessarium autem propter illud bonum. — Hier ist also nicht Gott, noch viel weniger „die Kirche“ als „höchstes Gut“ gedacht.

hier nur bemerkt werden soll [1]), daſs er einerseits auf die historische Offenbarung sich bezieht, anderseits unter Absehen von derselben lediglich als ein Erschlossen-werden für das Übersinnliche aufgefaſst wird.

Ein zweites die Mannigfaltigkeit der Äuſserungen über die Natur der Gnade, welche hier und da von Christo als *fons* abgeleitet, meist aber als eine Strömung vorgestellt wird, welche überhistorischer Art ist, — neben der historischen Offenbarung sich als wirksam erweist [2]).

Ein drittes die in seiner Psychologie begründete Hochstellung der theoretischen Intelligenz des endlichen Geistes, die schon durch die Nachwirkung der antiken Bildung vorbereitet worden. Nun ist es wahr, daſs gegen die Überschätzung des Wertes derselben mehrfach Kritik geübt wird; vor allem ist daran zu erinnern, daſs wie bei Plato so bei ihm das Erkennen als ein den ganzen inneren Menschen affizierendes, als ein nur auf Grund einer sittlichen Reinigung [3]) mögliches bezeichnet wird, daſs er ausdrücklich erklärt, niemand könne die Wahrheit erkennen, wenn er schlecht lebe [4]), der schlecht lebende verderbe auch das, was er erkenne, — der weniger wissende aber besser lebende sei höher zu achten als der besser wissende aber schlimmer lebende [5]). Nichtsdestoweniger aber scheint der Vorzug des theoretischen Erkennens nicht angetastet werden zu sollen. Schon in der Lehre von dem göttlichen Ebenbilde [6]) be-

1) Auf eine erschöpfende Erörterung kann ich mich selbstverständlich hier nicht einlassen. Diejenige, welche wir bei Dorner, Augustinus S. 183 f. lesen, scheint mir keine befriedigende zu sein.

2) Vgl. oben S. 51—53.

3) De trinit. lib. IV, cap. XVIII, § 24, tom. IV, 91 D. De doctrina christ. lib. I, cap. X, § 10, tom. III, 10 B.

4) S. oben S. 369. De doctrina christ. lib. I, cap. X, § 10, tom. III, 10 B: Non enim ad eum, qui ubique praesens est, locis movemur, sed bono studio bonisque moribus.

5) Sermo CCLII, cap. XI, § 11, tom. VIII, 1044 E.

6) S. z. B. de genesi ad literam lib. XII, cap. XXX, § 59, tom. III, 419 B. Contra Faust. lib. XXII, cap. LIII, tom. X, 470 C. D. De civit. Dei lib. XII, cap. XXIII ed. Domb. tom. I, 487.

trachtet er die Vernunft [1]), das vernünftige Erkennen — welches ja das Wollen bestimmt — als das wesentlichste Element desselben; er erklärt es für unzweifelhaft, dafs die *contemplatio rationalis* eine höhere [2]) Bedeutung habe als die *actio rationalis* und fragt verwundert [3]), wer wohl das thätige Leben um seiner selbst willen erstrebe? — Und wenn wir überdies den berühmten Vergleich der Martha, als des Typus der gegenwärtigen thätigen Kirche mit der Maria als dem Typus der zukünftigen, welche ausruht von dem Werke und dem Dienste der Bedürftigkeit und nur der Weisheit geniefst — den er an zwei Stellen (vgl. dagegen oben S. 417) ausführt [4]) — beachten und daraus die Anwendung auf das Diesseits machen: so scheint bereits durch dies wenige, was von uns beigebracht worden, der Beweis für die Prävalenz der Theorie gesichert zu sein. Dennoch ist er kein zwingender, da die anderweiten Gedanken über den Wert des praktischen Handelns niemals von ihm zurückgenommen werden. Im Gegenteil, in einigen Stellen wird unter Voraussetzung der Parität beider das Zugleichsein [5]) des Handelns und Erkennens (vgl. oben S. 445) als das Ideal angedeutet! — Offenbar findet sich in den Aussagen über das Verhältnis beider innerhalb der Zustände des diesseitigen Lebens ein ähnliches Schwanken, wie in den oben S. 359—364 von uns gewürdigten über das Jenseits. Und nur dies dürfen wir schliefslich erklären, dafs das Schwanken in Momenten von dem intellektualistischen Triebe, von dem heifsen Verlangen überwältigt worden, das Er-

---

1) Ferraz, De la psychologie de Saint Augustin (Paris 1862), p. 242 sq.

2) Contra Faustum lib. XXII, cap. XXVII, tom. X, 454 A: Inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio antecellit. Ib. cap. LIX l. l. 474 A. B.

3) Ib. l. XXII, cap. LII, tom. X, 469 C. Cf. de trinit. lib. I, cap. X, § 17, tom. XI, 23 F. — Dorner a. a. O. S. 318.

4) Quaest. Evang. lib. II, Quaest. XX, tom. IV, 337. De trinit. lib. I, cap. X, § 20 l. l. 17 A. B.

5) De trinit. lib. XII, cap. XIII, § 21, tom. XI, 209 D. E. Contra Faust. lib. XXII, cap. LIII, tom. X, 470 C. D.

kennen als den *finis omnium actionum* preisen zu können, zu dürfen. —

Der mystischen Neigungen und Ingredienzen waren nicht wenige in Augustin. — Sind jene nun thatsächlich so stark geworden, dafs diese so verwandt worden, wie wir oben S. 461, § 24 Ende fragten?

Das ist sicher zu verneinen. Eine methodische Anleitung zum Vollzuge der mystischen Kontemplation hat er weder den geistlich Vollkommenen noch anderen, hat er überhaupt so wenig gegeben, dafs sogar über die Natur derselben sich nicht ausführliche Äufserungen finden. — Schon die Terminologie ist keine konstante. *Contemplatio* und *Visio* werden nebeneinander, werden von den Zuständen im Diesseits und im Jenseits gebraucht [1]). — Weiter nicht blofs eine eigentümliche Art religiöser Erkenntnis ist nach unserm Schriftsteller mystischer Beschaffenheit, sondern an der (natürlich-) menschlichen Erkenntnis überhaupt haftet ein Mystisches. Darum sind die Aussagen über jene und diese mehrfach gar nicht zu unterscheiden. Wir lesen z. B. *de moribus eccl. cathol.* lib. I, cap. XXII, § 41, tom. I, 887 von einem *se rapere in Deum*, zu welchem sich die glühende Liebe zu Gott steigere, also da, wo von einem religiösen Verfahren die Rede ist; aber auch von einem *rapi in Deum de genesi ad literam* lib. XII, cap. XXVI, § 53, tom. III, 414 A in jener umfassenden Erörterung (cap. XXIV, § 50 bis cap. XXXII, § 60) über die Erkenntnis überhaupt, welche stellenweise auch wieder als eine religiöse vorausgesetzt wird, wie § 53 (Ende) § 54; von einem *volitare* der *anima pennis pulcherrimis et integerrimis de morib. eccl. cath. a. a. O.*, aber ebenso von einem *subvehi de genesi* § 54. Der Verfasser spricht weiter *de morib. eccl. cath. a. a. O.* von einem *amplexus Dei* (*de s. virginitate* cap. LIV, § 56, tom. XI, 796 von einem *occupari connubio*), ebendaselbst cap. XXXI, § 66, tom. I, 897 B C von einem *perfrui colloquio Dei, cui puris mentibus inhaeserunt, et*

---

1) Visio corporalis, spiritualis, intellectualis. De genesi ad lit. lib. XII, cap. XXIV, § 50. — XXXII, § 60.

ejus pulchritudinis contemplatione, dessen die ägyptischen Asketen gewürdigt worden; aber das sind nur vereinzelte, man kann mit Recht sagen ungewöhnliche, nur ausnahmsweise vorkommende Aussagen, welche überdies gänzlich schweigen über die Methode, welche man zu befolgen habe, um sich für diese aufserordentlichen Erlebnisse vorzubereiten.

27. Oder sollte doch die Ansicht nachweisbar sein, durch die sich steigernde Kontemplation im Diesseits könne diejenige vorausgenommen werden, welcher die gewöhnlichen Christen erst im Jenseits teilhaftig werden sollen? — Wir haben bereits S. 422 dargethan, dafs der Verfasser inbezug auf das diesseitige Leben eine Anticipation der bezeichneten Art prinzipiell ablehnt. Nichtsdestoweniger dürfte uns gerade hier eine Inkonsequenz um so weniger befremden, je leichter die Neigung, die theoretische Erkenntnis im Vergleich zu dem praktischen Handeln zu bevorzugen (S. 469) ihn dazu verführen konnte. Aber er hat eine solche eben nicht begangen. Zwar hören wir *de bono conj.* cap. VIII, § 8, tom. XI, 738 G von einer *angelica meditatio* (vgl. *de virginit.* cap. XXIV, § 24 l. l. 775 C *coelestem et angelicam vitam in hac mortalitate meditantes* ebend. cap. XIII, § 12), und *de bono viduitatis* cap. VIII, § 11 l. l. 807 B heifst es *coelestia cogitans animus Christianus,* ja das *colloquium cum Deo,* welches nach *de genesi* lib. XII, cap. XXVI, § 54 im Jenseits stattfinden soll, wird in der kurz zuvor citierten Stelle des lib. I *de moribus* etc. den im Diesseits lebenden zugeschrieben. Indessen ist ja augenscheinlich jenes *meditari, cogitare* ein Sinnen ohne alle mystisch-exstatische Tendenz; der himmlische Sinn der Christen, von dem auch wir reden, gemeint. Anders verhält es sich mit jenem *rapi ad Deum.* Diese Formel begegnet uns auch in der — überdies sonst wichtigen — Ep. CXLVII, cap. XIII, § 31, tom. II, 633. „Niemand kann mein Angesicht sehen und leben“ sagt Exod. 33, 20 Jahve: *Nisi quia potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam etc.* (cf. *de genesi ad literam* lib. XII, cap. IV, § 10—12, tom. III, 393. 394).

Sic enim raptus est, qui audivit illic ineffabilia verba, quae non licet homini loqui, ubi usque adeo facta est ab hujus vitae sensibus quaedam intentionis aversio ut sive in corpore sive extra corpore fuerit id est sicut solet (!) in vehementiori ecstasi, mens ab hac vita in illam vitam fuerit alienata etc. Ita fit ut et illud verum sit, quod dictum est. Nemo potest faciem meam videre et vivere, quia necesse est abstrahi ab hac vita mentem (!), quando in illius ineffabilitatem visionis assumitur etc. Und der Verfasser wagt nicht zu leugnen, daſs auch anderen Heiligen *nondum ita defunctis, ut sepelienda cadavera remanerent,* diese *excellentia revelationis* zugestanden sei. Aber das gilt ihm doch als ein höchst auſserordentliches, nur überaus wenigen vorbehaltenes; der Gedanke, daſs die Kontemplation regelmäſsig zu einer solchen *visio* sich steigere, ist völlig ausgeschlossen. Gleichwohl giebt der Satz *sicut solet in vehementiori ecstasi* viel zu denken, und das inbrünstige Verlangen nach, wenn auch nur momentaner, wenn auch nur verhältnismäſsiger — überschwenglicher, darum unbeschreiblicher — Verewigung des zeitlichen Daseins im Gedanken [1]) bleibt mächtiger als alle Reflexionen und verrät sich auch sonst hier und da [2]), wie *de trinit.* lib. I, cap. X, § 20, tom. XI, 17 A, wo von der (irdischen) Maria gesagt wird, sie sei gewesen *intenta in verbum ejus, quieta scilicet ab omni actione et intenta in veritatem secundum quendam modum, cujus capax est illa vita etc.* und *de genesi ad literam* lib. XII, cap. XXVI, § 54, tom. III, 415 D. *Ibi* (in der *regio intellectualium et intelligibilium) beata vita in fonte suo bibitur, inde adspergitur aliquid huic humanae vitae.* Aber niemand wird unserem Autor einen systematisch geklärten Lehrbegriff von der Vergottung zuschreiben dürfen, — ebensowenig beweisen können, daſs er diesem

---

1) Augustin's überwiegende Neigung als Organ des Genusses des ewigen Lebens das Erkennen zu betrachten. De duabus animabus cap. VIII, § 10, tom. X, 98 F. G. De diversis quaestion. bei Eugyppius, Excerpta ex Aug. operibus p. 1083. 1084. S. o. S. 466.

2) Vgl. oben S. 364, Anm. 4.

entsprechend Mönche und Nonnen zu einer quietistischen oder erotischen [1]) Kontemplation verführt habe. — Die über den Wert derselben bisher schon verbreiteten Vorstellungen sind von ihm mit nichten gesteigert. Im Gegenteil, in den oben S. 436f., § 19 charakterisierten Schriften tritt die Tendenz, das Bedürfnis der andächtigen „Meditation" zu wecken, entschieden zurück im Vergleich mit dem Interesse für die Pflege des Vereinslebens, des gemeinsamen Lebens. Nicht das Grübeln über Gott und göttliche Dinge, nicht die Auffahrt zum Himmel, nicht die Erhebung über diese irdische Welt in den Exstasen der Phantasie, sondern das Bemühen, die Welt der selbstsüchtigen Gewohnheiten in praktischer Selbstverleugnung zu überwinden, das Beten im Herzen zugleich mit dem Arbeiten mit der Hand, das Leben um Gottes willen für die Brüder, die Selbsthinopferung soll die Bewohner der Klöster kennzeichnen.

28. Damit mag es genug sein. — Der bisherigen Gewohnheit gemäfs wiederhole ich auch dieses Mal diejenigen Ergebnisse, welche mir die wichtigeren zu sein scheinen, in folgenden Sätzen.

a) Dem weltlichen und geistlichen Leben im Diesseits steht gegenüber das Leben im Jenseits, das eigentliche, das selige Leben. Die absolute Seligkeit und die Existenz im Diesseits schliefsen sich aus. S. 359—364.

b) Das Verlangen nach einer Anticipation des Anteils an dem jenseitigen, ewigen Leben im Diesseits bewegt freilich Augustin's Seele, wird aber doch abgewiesen S. 383; der Gedanke an eine Vergottung hat sich ihm ebenfalls aufgedrängt, ist aber von ihm nicht im Dienste einer systematischen Mystik verwendet S. 468. 472.

c) Das selige Leben (die Seligkeit) wird überwiegend vorgestellt als ein Feiern, weiter als ein feierndes Schauen Gottes S. 366, also als ein theoretisches Verhalten S. 467. 468, als ein ergötzliches Geniefsen *(fruitio)* Gottes S. 468;

---

1) Das Hohelied wird meines Wissens nirgends von Augustin zu darauf bezüglichen Zwecken verwendet; wohl aber zu ganz anderen (s. z. B. Sermo XLVI, cap. XV, § 35. 36).

an welcher Vorstellung ein Eudämonistisches zu haften scheint S. 368. 465. Aber unverkennbar ist die Tendenz, diese Bestimmungen als einseitige auch wieder einzuschränken. Das Feiern ist doch ein irgendwie thätiges S. 367. 470, durch sittliches Handeln bedingt S. 367; jene physische Kategorie wird zu ethisieren versucht S. 465.

d) Es wird eingeräumt, dafs das ewige Leben beziehungsweise schon im Diesseits im Glauben (nicht mit Hilfe mystischer Exstasen) erfahren werden kann. S. 364. 366.

e) Die ethische Weltbetrachtung ist überwiegend pessimistisch. Daneben erkennen wir eine durch metaphysische und ästhetische Interessen begründete optimistische Tendenz S. 372. 373.

f) Wenn gleich danach „die Welt“ im allgemeinen nach Mafsgabe der vulgär-katholischen Gedanken in negativer Weise beurteilt wird, so finden sich doch Ansätze zu einer positiven Würdigung „des Weltlichen“. Die Sorge für das Irdische S. 375. 379. Kirchengut S. 380—383. Der Staat S. 384 vgl. S. 135. Der Patriotismus S. 385—392. Der weltliche Besitz, Reichtum und Armut S. 378. Vgl. k) Ende. Das Vergnügen S. 392—396.

g) Aber die negierenden Neigungen bleiben doch im Übergewichte. Augustin vermag trotz seiner relativen Anerkennung des Staats als Rechtsinstituts (S. 145. 384) den nationalen Patriotismus nicht zu schätzen S. 390. 148. Wenngleich er den sittlichen Zustand der (christlichen und heidnischen) Gesellschaft im römischen Reiche tief beklagt, die Notwendigkeit einer Reform anerkennt, so weifs er doch keine Anweisung zu einer praktischen Methode derselben anzugeben, da die Ausübung nicht ohne Beteiligung an den verderbten gesellschaftlichen Zuständen möglich, diese aber seelengefährlich wäre. S. 391. 394.

Daher ist die Weltflucht die Aufgabe der (eigentlichen) Christen, das geistlich-asketische Leben das Ideal. S. 396. 398.

h) Das geistlich-asketische Leben soll auch nach Augustin durch Ausscheiden aus „der Welt“ durch die vulgär-katholischen (S. 399. 403) *consilia evangelica* (Armut

S. 409 vgl. S. 378. Virginität S. 416—425; über Almosen S. 409) geregelt werden. Er fordert das sinnlich-praktische Beobachten derselben und bezeichnet dies als ein höheres Verdienst erwerbendes; aber die Sicherheit dieser Forderung wird erschüttert durch jene ganz anders gearteten bedeutenden Gedanken, (s. i und k), welche die Wurzeln einer tiefgehenden geistvollen Kritik der damaligen Zustände des asketischen Lebens werden. S. 422. 423. 427. — Die Vollkommenheit S. 404—409.

i) Da alles sittliche Handeln durch die innere sittliche Gesinnung (welche letztere aber nur ermöglicht wird durch den katholischen Glauben; ein an und für sich Sittliches giebt es nicht S. 417 z. B. die Virginität der Akatholiken nützt nichts) gewertet wird, — da, wo diese fehlt, auch das scheinbar übersittliche Werk kein sittliches ist: so kann unter Umständen die vorhandene sittliche Gesinnung das Fehlen des Werks ersetzen. S. 415. 420. 426. 427.

Dagegen die Zugehörigkeit der einzelnen zu der Klasse derer, welche die *vota consiliorum* auf sich genommen haben und dieselben, soweit man das wahrzunehmen vermag, beobachten, giebt keine Garantie für den sittlichen Wert dieser Zugehörigen S. 414. 424. 427. Ein nur die *praecepta* Beobachtender kann höher stehen als ein zu der erwähnten Klasse Zugehöriger. Ebend.

k) Da die auf die Bedeutung der *consilia* bezüglichen vulgär-katholischen Axiome nicht aufgehört haben eine Macht über Augustin's Denken zu üben, die unter i) angegebenen Sätze aber in Kraft bleiben: so erklären sich die in dem Konflikte zweier Tendenzen begründeten Widersprüche in diesem ganzen Lehrkapitel (wie in dem von der Vollkommenheit S. 403—409) S. 414. 415. 417. 446, besonders in dem Artikel von der Armut. Das innerliche Sichlossagen von dem irdisch-weltlichen Besitz als einem wesentlichen Gute, das Sich-nicht-besessen-fühlen von jenem Besitz, welchen man beibehalten kann S. 399 vgl. S. 378 ist die echte geistliche Armut S. 378. 414. 415. Nichtsdestoweniger wird das auch äufsere Sich-lossagen verlangt S. 414, da der Reichtum in das Weltleben verstricke ebend.

l) Das *votum votorum* ist die unbedingte Selbstverleugnung, das Selbstopfer S. 420 (über das „Martyrium“ S. 424); die echte „Nachfolge“ (S. 378. 431. 438. 440. 442) die durch dieses zu leistende (S. 378. 420). — Das „Folge mir nach“ Matth. 19, 21 setzt voraus die Gesinnung, welche Jesus Matth. 11, 21 sich selbst beilegt S. 378.

m) Matth. 19, 21 wird je nachdem das Interesse den Willen des Auslegers bestimmt (verschieden) ausgelegt: α) buchstäblich S. 378. 379. 414. 431, β) halbbuchstäblich (man braucht nicht „alles“ zu verkaufen) S. 378, γ) geistlich S. 378.

n) Gott ist „das höchste Gut“. Nirgends findet sich die Aussage, die Kirche, welche allerdings in dem oben ausgemittelten Sinne als das Reich Gottes gilt, sei das höchste Gut S. 465. 467. — S. 117 Anm. 2.

o) Das Mönchtum ist von Augustin gefördert mit der Absicht, dasselbe mit der Kirche zu verbünden, ja es dieser dienstbar zu machen S. 434.

p) Die Gütergemeinschaft in dem Kloster als Nachbildung des Lebens der ersten Gemeinde zu Jerusalem, „des apostolischen Lebens“ S. 435 wird allerdings phraseologisch als eine absolute, als eine rechtliche vorausgesetzt, aber wirklich gefordert wird nur eine relative, eine durch die brüderliche oder schwesterliche Liebe motivierte S. 435. 437 im Gegensatze zu dem Rechte des Privatbesitzes, welchen auch Augustin — trotz seiner sonst offenbar werdenden gesunden Gedanken vom Recht S. 380 — nicht genehmigen kann S. 378. 379. 415. 435. 436.

q) In dem *liber de opere monachorum* S. 438—443, vielleicht der bedeutendsten Schrift in der Geschichte der Wirtschaftslehre seit Ende des vierten Jahrhunderts, sind Gedanken entwickelt, welche, praktisch geworden, die auch von Aug. festgehaltene Differenz des weltlichen und geistlichen Lebens hätten auflösen, eine soziale Reform (Revolution?) im römischen Reiche hätten motivieren müssen. — Die sittliche Pflicht der materiellen Arbeit (Handwerk) ist in geistvoller Weise gewürdigt, das lediglich kontemplative Mönchtum verurteilt, — der Gedanke, daſs Arbeit und Gebet einander ausschlieſsen verneint S. 445.

r) Trotzdem dafs Aug. die theoretische Erkenntnis (S. 464. 469. 473) im Vergleich zu dem praktischen Wollen bevorzugt, — dafs er geneigt ist, das Erkennen als das Ziel des Menschenlebens zu betrachten (S. 469 vgl. 366, § 3), hat er doch dieser Neigung nicht unbedingt nachgegeben (S. 469), die Bewohner der Klöster nicht dazu vornehmlich angeleitet, sich der (theoretischen) mystischen Kontemplation zu widmen. Vgl. b und S. 474. Vgl. S. 367.

s) Man kann Aug. als den Begründer einer christlich-katholischen Philosophie im Occidente, als Verteidiger des Gedankens betrachten, alle Wissenschaft sei nur um der Kirche willen S. 459—460.

t) Gleichwohl hat er niemals das Bedürfnis ersticken können, eine selbständige, im Verfolg ihrer eigenen Zwecke forschende Wissenschaft zu fordern und zu verteidigen S. 450. 460.

u) Augustin hat freilich darzuthun sich bemüht, dafs das Erkennen keine souveräne, von den sonstigen Zuständen des Geistes unabhängige Macht sei, — dafs der Wille[1]) alles Erkennen bedinge, dafs Willensakte die Voraussetzungen der Erkenntnisse seien; aber diese Thatsache berechtigt nicht dazu, mit Kahl (Die Lehre von dem Primat des Willens bei Augustin u. s. w. Strafsburg 1886, S. 39—41) ihm die Lehre von dem Primat des Willens zuzuschreiben, sondern die von der Priorität. Augustin hat so gelehrt, wie S. 366. 367. 368. 469. 470 dargethan wurde. In Betracht dessen könnte man dazu verführt werden, von dem Primat des Erkennens zu reden. Aber auch diese Rede würde den Quellen, welche Kahl sehr unvollständig benutzt hat, nicht gerecht werden.

---

1) Vgl. die herrliche Erörterung in der Schrift „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit“, S. 113.

VII.

Zur Würdigung der Stellung Augustin's in der Geschichte der Kirche.

---

1. Die Bedeutung Augustin's ist eine unbestrittene, nicht aber die Art der Begründung derselben. Seine Stellung gilt im allgemeinen als eine aufserordentliche; nichtsdestoweniger fragt es sich, ob dieselbe so beschaffen sei, dafs deren Erwägung dazu nötige, mit ihm eine neue Periode in der Dogmengeschichte zu beginnen, — in der Dogmengeschichte; denn was die Kirchengeschichte betrifft, so ist mir ein Vorschlag, ihn als Teiler der Zeit zu betrachten, nicht bekannt geworden. — Man begreift auch, weshalb ein solcher nicht wohl gemacht werden konnte. Denn so eminent auch seine Leistungen gewesen sind, — die direkten Wirkungen derselben gehören doch alle der Sphäre der Theorie an. Die Denkweise hat er umgestimmt in einem Grade, in einem Umfange wie bis zur Reformation kein anderer, nicht aber ist die Weltstellung der Kirche durch ihn direkt geändert. Dieser letzteren wollte er allerdings alle seine Kräfte weihen; aber unter denselben sind doch die intellektuellen die ganz unverhältnismäfsig bedeutenderen; — wesentlich sie hat er thatsächlich dem Dienste jener gewidmet. Eine praktisch eingreifende, eine kirchlich-politische Thätigkeit auszuüben, wie sie einst dem Bischof Cyprian eigen gewesen, hatte er weder die Neigung [1]) noch das dazu erforderliche Talent. Dieses wie jene ist aber er-

---

1) S. oben S. 286. 290.

forderlich, wenn eine Persönlichkeit als Anfänger einer kirchengeschichtlichen Periode in Betracht kommt. Soll ihr eine so bahnbrechende Stellung zugestanden werden, so mufs nachgewiesen werden nicht allein, dafs sie die Kirche ihrer Zeit wenigstens partiell beherrscht, sondern dafs sie ein Weltalter begründet habe, welches in den von ihr herrührenden Nachwirkungen sich eine gewisse Beständigkeit gegeben. Erfolge solcher Art werden in den meisten Fällen nur Männer erzielen können, welche in der Kirche oder in dem Staate [1]) bedeutende Ämter bekleiden, wie Gregor der Grofse, Gregor VII., Konstantin der Grofse, Karl der Grofse. Man darf nicht meinen dieses Urteil widerlegen zu können durch die Erinnerung an Luther. Er ist ja freilich der einzige, der unvergleichlich grofse Prophet der evangelischen Reformation in Deutschland gewesen; er hat in der That eine weltgeschichtliche Bedeutung. Aber diese kann man ihm doch nur dann beilegen, wenn man Deutschland nicht nur als das Zentralland derselben anerkennt, sondern auch auf die Impulse sieht, welche von ihm ausgegangen, — weiter sich vergegenwärtigt, dafs seine Angelegenheit eine Angelegenheit des Deutschen Reichs wurde, — dafs man in den Jahren 1517—1531 von seinem Leben als einem Stück der deutschen Geschichte reden kann. Aber auch wenn wir dieses alles erwägen, würden wir uns doch einer Überschätzung schuldig machen, wollten wir seit Luther den Anfang der neueren Kirchengeschichte datieren. Die nüchterne Wahrheit ist doch, dieselbe beginnt mit der Reformation, deren originaler Held Luther gewesen, — deren Totalität sich aber doch nicht erschöpft in seinem Wirken, in seinen Erfolgen. Hinter diesen aber stehen die Leistungen Augustin's weit zurück. Wieviel weniger also kann es fraglich sein, dafs jene selbst unserem Luther versagte Bedeutung ihm nicht zuerkannt werden kann. Augustin hat ein angesehenes Bistum in Numidien verwaltet, aber doch

1) S. Schleiermacher, Reden und Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften vorgetragen. Herausgegeben von Jonas, Berlin 1835, S. 73. Über den Begriff des grofsen Mannes.

ein Bistum zweiten Ranges. Wir kennen manches aus der Geschichte seines episkopalen Regiments, aber nichts, was uns zu der Aussage berechtigte, dasselbe wäre durch ihn ein erheblich anderes geworden als es vordem gewesen. Noch viel weniger ist im Ernste davon zu reden, daſs durch ihn die katholische Kirche seiner Zeit eine neue weltgeschichtliche Stellung gewonnen habe. Sein Einfluſs ist allerdings ein so gewaltiger, daſs man nicht leicht in die Gefahr kommen kann sich in Hyperbeln zu verirren, aber doch wesentlich bedingt durch die Ideeen, welche er als Theoretiker erörtert hat. Diese sind die leuchtenden Gestirne am Horizonte des katholischen Denkens, die Hebel des Handelns bedeutender katholischer Kirchenfürsten, Motive der mittelalterlichen Gläubigkeit geworden; aber das reale Gefüge der Kirche seiner Zeit ist im ganzen so geblieben, wie es vordem gewesen. Er hat die Geschicke, welche über sie verhängt wurden, mit erlebt, aber nicht in erster Linie geleitet. Der Pelagianismus ist wahrscheinlich unter der Mitwirkung seiner Vorstellungen schlieſslich vom römischen Staate proscribiert, der Donatismus unter seiner Beteiligung zum Anschluſs an die katholische Kirche zu nötigen versucht worden; das alles indessen ist doch nicht direkt durch seine praktische Kirchenpolitik bewirkt. Er hegte das innigste Interesse für die Angelegenheiten jener, aber doch mehr um ihrer inhaltlichen dogmatischen Wichtigkeit willen als in Betracht der Gefährdung ihrer hierarchischen Auktorität. Er hat auch diese zu stärken gesucht, aber nicht durch wesentlich kirchengeschichtliche Handlungen. Da die letzteren für die epochemachenden Männer der Kirchengeschichte charakteristisch sind, dieselben in seinem Leben fehlen: — so ist offenbar, daſs er zu jenen nicht zu zählen.

Damit ist hinsichtlich des Unternehmens, in der Dogmengeschichte mit dem Auftreten unseres Autors eine neue Periode einzuleiten, unmittelbar noch nichts entschieden. Hat man doch behauptet [1]), die Einteilungen brauchten in

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte von Hagenbach. Fünfte Auflage, Leipzig 1867, § 12, S. 1. 3.

der Kirchen- und Dogmengeschichte nicht die nämlichen zu sein. Das ist freilich ein Satz, der demjenigen, welcher erwägt, dafs die Lostrennung dieser von jener noch ziemlich jungen Datums sei, die Dogmengeschichte trotz der relativen Verselbständigung doch eine der Universalkirchengeschichte zugehörige Disziplin [1]) bleibe, Bedenken erregen mufs; aber ich will mit den Verteidigern des Rechts der Forderung, es sei für die Kirchengeschichte, für die Dogmengeschichte ein verschiedenes chronologisches Schema auszumitteln, hier nicht streiten, sondern mich nur mit der Frage beschäftigen, ob — selbst wenn es sich so verhielte, wie jene meinen — Augustin als Begründer einer neuen dogmengeschichtlichen Periode gewürdigt werden dürfe.

Mit gewohntem Scharfsinn, in überaus anziehender Weise hat Ritschl [2]) diese Methode empfohlen. Als die zweite — das ist der Gedanke — mufs diejenige gelten, welche durch die Idee der Kirche als Heilsanstalt, durch die Schätzung der darauf bezüglichen Lehre als prinzipaler charakterisiert wird. Diese ist in dem Occidente durch Augustin, bei den Byzantinern durch Dionysius Areopagita die bestimmende Macht des Denkens geworden und geblieben. Folglich hat man mit jenem dort, mit diesem für die griechische Kirche zu beginnen. — Indessen so zu verfahren, daran hindern mich wichtige Bedenken.

Zum ersten ist es mir unmöglich schon in dieser Zeit zwischen Orient und Occident so zu unterscheiden, wie in der citierten Abhandlung geschehen ist. Eine „griechische Kirche“ gab es meiner Überzeugung nach damals nicht [3]). Die überaus bedeutenden kirchen- und dogmengeschichtlichen Begebenheiten im 4. und 5. Jahrhundert verlaufen doch auf dem Gebiete des Orients und des Occidents. Die Heimat der arianischen Streitigkeiten ist freilich der erstere; aber auch der letztere hat sich doch in erheblicher Weise

1) In der Formulierung der Uberschrift dieser Studie habe ich von der oben besprochenen Trennung abgesehen.

2) Ritschl, Über die Methode der älteren Dogmengeschichte. Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. XVI, S. 211. 213 vgl. S. 200 ff.

3) S. oben S. 164—167

daran beteiligt, nicht bloſs im kirchenpolitischen, sondern auch im dogmatischen Interesse. Die Erklärungen des römischen Bischofs Julius I. [1]), des Hilarius von Poitiers [2]), des Lucifer von Calaris [3]), des Ambrosius [4]) u. s. w. können doch unmöglich deshalb, weil diese Autoren Abendländer sind, in einer vollständigen Dogmengeschichte ignoriert werden. — Und was die nestorianischen Wirren betrifft, so sind die Anfänge allerdings ebenfalls in den Reibungen der Schulen des griechisch redenden Orients zu suchen; aber sie haben sich auch über den Occident verbreitet, dieser hat sich keineswegs lediglich passiv verhalten, sondern gezeigt, daſs er eine relativ selbständige [5]) Christologie besitze, schon mehrere Decennien vor dem Anfang des Konflikts in Konstantinopel (428). Daſs dieselbe lediglich ein Objekt der griechischen Spekulation gewesen, ist wohl behauptet, aber nicht bewiesen; daſs alles Christologische in dem Occidente in dem 3. und 4. Jahrhunderte auf eine gräcisierte Theologie zurückzuführen sei, so wenig aus den Quellen darzuthun, daſs vielmehr das Studium der letzteren uns zu dem Urteil nötigt, das chalcedonische Glaubensdekret würde so [6]), wie es lautet, nicht formuliert sein, wenn nicht Leo der Groſse die durch Ambrosius und Augustin ausgemittelten christologischen Gedanken in den Orient übergeleitet hätte [7]). Jene Urkunde muſs doch in der Dogmen-

---

1) Hefele, Konziliengeschichte Bd. I, S. 501. 630.

2) Reinkens, Hilarius von Poitiers.

3) Krüger, Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer, Leipzig 1886.

4) S. oben S. 182f.

5) S. oben S. 193f. — Ich erinnere überdies an das praktische Eingreifen der römischen Bischöfe. Cölestin I., Epistolae Romanorum Pontificum ex recensione Coustantii etc. curavit Schoenemann p. 792—855. Ep. XI—XX. Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leo's I., S. 802f. Sixtus III. Ep. ad Cyrillum Alex. l. l. p. 915. Ep. V ad Joannem Antiochenum p. 920. Ep. VI. Langen a. a. O. S. 838.

6) Mansi, Amplissima collectio conciliorum tom. VII, 107 bis 118. Hefele, Konziliengeschichte, 2. Aufl., Bd. II, S. 467—472.

7) S. oben S. 193f. Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre

geschichte kritisch analysiert, zum Verständnisse gebracht werden; — ohne Rücksicht aber auf die abendländische Christologie, auf die kirchlich-politischen Konjunkturen in Rom und Konstantinopel ist die erwähnte Aufgabe nicht zu lösen. Selbst dann also, wenn man meinte die dogmengeschichtliche Behandlung des in Rede stehenden Dogmas und die kirchengeschichtliche so auseinanderhalten zu können, wie ich es nicht für heilsam erachte, würde es nicht möglich sein, die erwähnte Urkunde ausschliefslich als eine aus den Elementen der griechischen Theologie stammende Kombination begreiflich zu machen. Der Occident hat seinen Anteil daran. Hat sich aber die wirkliche Dogmengeschichte in der Einen in dem Oriente und in dem Occidente existierenden Kirche entwickelt, so kann meines Erachtens als Anfang einer neuen Periode nur ein Ereignis oder ein Individuum betrachtet werden, welches mafsgebend geworden für den einen, wie für den anderen. Dafs Augustin und seine Lehre diese Bedeutung nicht gehabt habe, ist ein von allen Seiten zugestandener, auch von mir unter einer geringfügigen Modifikation [1]) genehmigter Satz. Folglich darf man ihm die zugedachte Stellung nicht einräumen. — Daran sehe ich mich auch durch eine andere Erwägung gehindert. — Ein Epochemachendes kann nur ein Originelles sein, aber darum nicht ein völlig Ungeahntes, sondern ein irgendwie schon vordem Ersehntes, sozusagen, prophetisch Vorbereitetes. Diesen Gedanken erlaube ich mir durch Erinnerung an die Reformation des 16. Jahrhunderts zu verdeutlichen. Diese war in den Zuständen und Bewegungen des 15. Jahrhunderts geweissagt, nichtsdestoweniger aber die Erfüllung der Weissagung, welche hinausging über diese. Nun glaube ich allerdings, dafs man in dem Occidente vor Augustin Stimmungen und Richtungen mit Erfolg auszumitteln imstande sei, welche in ihm den sie

---

von der Person Christi, Bd. II, S. 88. 128. — Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, Leipzig 1887, S. 49. 50.

1) S. oben S. 225—228.

selber erst deutenden Herold gefunden haben. — Wie dieser Versuch aber inbezug auf den Orient gemacht werden könne, vermag ich nicht zu sagen. —

Zum zweiten bekenne ich, dafs die Thesis, das Dogma von der Kirche sei das Zentraldogma der zweiten Periode, in der Form, in welcher dieselbe ausgesprochen, mir anfechtbar zu sein scheint, selbst wenn ich den Blick auf den Occident einschränke. — Dafs die Lehre von der Kirche in dem System unseres Kirchenvaters selbst nicht jenes Gewicht habe, welches Ritschl derselben zuschreibt, glaube ich oben S. 26—46, S. 101. 102 gezeigt, dafs der Ausspruch „die Kirche ist das Reich Gottes“ in dem genuinen Sinne desselben nicht dazu ermächtige, die von ihm S. 200 angedeuteten Konsequenzen zu ziehen, — dafs durch das Unternehmen, den Chiliasmus in eine Reihe von kirchenhistorischen Perioden umzuwandeln, die Hoffnung auf das zukünftige Reich nicht umgebogen sei in den Glauben an die Kirche als an das gegenwärtige Reich S. 116. 121 Anmk. 1, 122. 123. 124 bewiesen zu haben. — Dafs die Gedanken der Theoretiker im 5., 6., 7. Jahrhundert andere geworden, ist mir unbekannt. Allerdings Gregor der Grofse [1]) hat zuerst die kirchenregimentlich eingerichtete Kirche *civitas* genannt, weiter ein Kirchenregiment praktisch gehandhabt, welches diese Thesis zur Basis gehabt zu haben scheint; aber die theoretische Lehre von der Kirche ist nicht stark betont, nicht im hierarchischen Sinne ausgebaut, sondern in dem Interesse, welches den Augustin bei Gestaltung des „zweiten“ Kirchenbegriffs bewegte. — Bei Gennadius [2]) ist der *locus de ecclesia* kaum berührt, geschweige denn exponiert. Bei Isodorus von Hispalis finden wir allerdings einen solchen, — indessen ist derselbe weder in der Reihenfolge der Artikel in dem *liber sententiarum* der erste — vielmehr beginnt lib. I, cap. I mit der Lehre

1) Moralia in Jobum lib. XXV, cap. VIII. Op. ed. Bened. tom. I, 636. Lau, Gregor der Grofse nach seinem Leben und seiner Lehre, Leipzig 1845, S. 468. 469.

2) De ecclesiasticis dogmatibus cap. XXII. Corpus antihaeresiologicum ed. Oehler p. 347.

von Gott als dem höchsten Gute — noch durch Ankündigung der Wichtigkeit oder durch Weitläufigkeit ausgezeichnet. Wir lesen überdies hier nichts von der Kirche als der Interpretin der heiligen Schrift, von der Tradition. — Ich verkenne gleichwohl nicht, daſs das Denken dieses Verfassers insofern von der Idee der Kirche bestimmt wird, als er thatsächlich Verfechter der auktoritativen Geltung der kirchlichen Tradition in dem ganzen *liber sententiarum*, wie in dem *liber de officiis ecclesciasticis* sich bewährt hat [1]). Aber die Thatsachen können doch meines Erachtens das oben mitgeteilte Urteil nicht allseitig rechtfertigen. Dieses zu dem meinigen zu machen würde ich nur dann wagen, wenn dargethan werden könnte, daſs die erwähnten Autoren als dogmatische Erklärer des *locus de ecclesia* denselben in auſserordentlicher Weise accentuierten, von demselben die übrigen ableiteten.

Zum dritten. Der Versuch, der gemacht worden [2]) ist, die Idee des Augustin und die des Dionysius Areopagita von der Kirche miteinander zu parallelisieren, jene als maſsgebend für den Occident, diese als maſsgebend für das Denken der Byzantiner darzuthun; diese Parallelisierung zum Zweck der Vergleichung der abendländischen und der morgenländischen Kirche auszubeuten, übt auch auf mich eine nicht geringe Anziehung. Die ebendaselbst [3]) erhobene Klage über die gewöhnlich einseitige Verwendung des Inhalts der Werke des Areopagiten ist meines Erachtens eine berechtigte. Es verhält sich noch heute nicht wesentlich

---

1) Der berühmt gewordene Ausspruch Gregor's des G., welcher warnt die terminos patrum nicht zu überschreiten, findet sich gar nicht direkt bei ihm, sondern in einem Briefe des Bischofs Johannes von Ravenna an ihn Epist. lib. III, ep. LVII, Gregorii M. Opera ed. Benedict. tom. II, 668 E bezieht sich aber gar nicht auf dogmatische Dinge. Gregor hatte den Briefschreiber, welcher das Pallium begehrte, der Neuerungssucht, des Ehrgeizes angeklagt, — an das Herkömmliche erinnert. Darauf erwidert Johannes: Primum quia licet peccator novi tamen, quam grave sit terminos nobis a patribus affixos transcendere etc. S. unten S. 502. 503.

2) Ritschl a. a. O. S. 200. 202.

3) A. a. O. S. 212.

anders als im Jahre 1871. In den meisten diesem Schriftsteller gewidmeten Forschungen und Darstellungen ist gar viel von dem Gottesbegriff, von der Mystik, aber wenig von seiner Anschauung von der Kirche als liturgischer Anstalt die Rede. Nur Gaſs[1]), Rothe[2]), Steitz[3]) haben die Bedeutung der letzteren begriffen, — wogegen sie von Möller[4]) nicht gehörig gewürdigt ist. Nichtsdestoweniger befinde ich mich nicht in der Lage, im Sinne des erwähnten Autors verfahren zu können, einmal nicht in Betracht des oben S. 482 geäuſserten Bedenkens hinsichtlich des Rechts

---

1) Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo. Greifswald 1849, S. 97f. (auch unter dem Titel Beiträge zur kirchlichen Litteratur und zur Dogmengeschichte des Mittelalters, zweiter Band).

2) Vorlesungen über Kirchengeschichte, herausgeg. von Weingarten, Tl. II (Heidelberg 1875), S. 118. 119. — Vgl. o. S. 29–32.

3) Jahrbücher f. deutsche Theologie Bd. XI, S. 193f.

4) Herzog's Real-Encyklopädie, zweite Aufl., Bd. III, 625. In diesem Artikel ist auch die aufklärerische Tendenz des Areopagiten, in welchem, wie bereits Vogt in der ersten Aufl. Bd. III, S. 416 richtig erkannt hatte, Neoplatonismus und Christentum die nahezu gleich starken Mächte gewesen, nicht hinreichend gewürdigt. Das Zeremoniell des Gottesdienstes, welches er mit ausschlieſslichem Enthusiasmus zu beschreiben scheint, hat ja nur Wichtigkeit für die groſse Menge. Sie glaubt, sie soll glauben, lediglich durch die Personen der irdischen Hierarchie, welche in der himmlischen vorgebildet sind, mit Gott vereinigt zu werden, während der in die Mystik Eingeweihte weiſs, daſs er völlig unabhängig von den kultischen Handlungen durch sein persönliches mystisches Verhalten jene Einigung zu vollziehen vermag. Opera S. Dionysii Areopagitae cum scholiis S. Maximi et paraphrasi Pachymerae a Balth. Corderio interpretata et notis theologicis illustrata Antwerpiae 1684. De hierarchia eccl. cap. II, N. III, § 3, p. 278: *Ἀγαθουργικῶς ἐξήπλωται τὸ θεῖον φῶς ταῖς νοεραῖς ὄψεσιν, ἔξεστι δὲ ταύταις ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ φωτὸς ὅποτε θελήσειαν*; cap. III, N. II, p. 284 unten, 285 oben: *τῶν πολλῶν μὲν εἰς μόνα τὰ θεῖα σύμβολα παρακυψάντων, αὐτοῦ δε ἀεὶ τῷ θεαρχικῷ πνεύματι πρὸς τὰς ἁγίας τῶν τελουμένων ἀρχὰς ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν ἱεραρχικῶς ἐν καθαρότητι τῆς θεοειδοῦς ἕξεως ἀναγομένου*; cap. III, N. III, § 6, p. 289: *Τούτων οἱ μὲν ἀπερισάλπιγκτοι καθόλου τῶν ἱέρων τελετῶν οὐδὲ τὰς εἰκόνας ὁρῶσιν κ. τ. λ.* — Steitz, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XI, S. 198. 223. 229.

von einer lateinischen und griechischen Kirche in dieser Zeit zu reden; weiter weil der Vergleichungspunkt mir nicht der nämliche zu sein scheint. Von Augustin wird in der That ein Dogma von der Kirche vorausgesetzt und erörtert; der Areopagite aber kennt im Grunde ein solches nicht. Ihm ist die Hierarchie und das Liturgische des Kultus alleiniger Gegenstand des Interesses (oder scheint das doch zu sein), während beides jenem im Vergleich mit dem Dogma ein untergeordnetes ist. Endlich nötigt mich dazu, der in Rede stehenden Methode die Genehmigung zu versagen, die Thatsache, daſs der Areopagite seine Gesamtwirksamkeit ja nicht auf den Orient eingeschränkt, sondern auch auf den Occident einen erheblichen Einfluſs ausgeübt hat, nicht unter Ausschlieſsung des Augustinismus, sondern teilweise im Zusammenwirken mit demselben.

2. Augustin's Bedeutung erschöpft sich in der Wirkung auf das Abendland. Soll sie aber richtig geschätzt werden, so ist zunächst das zu erwägen, was ich die Genesis derselben nennen möchte. Freilich scheint man sagen zu können, diese (Genesis) habe ein nicht weiter zu Erklärendes an sich, — seine einzige geniale Kraft könne nicht abgeleitet werden aus anderen Elementen. Aber die letztere gilt mir als Voraussetzung, nicht als Bedingung seiner Bedeutung. Diese sehe ich vielmehr in den eigentümlichen Prozessen des inneren Lebens, — in der Vorgeschichte des Übertritts zur katholischen Kirche, — in der Art des Übertritts.

Die Kirche hatte damals eine andere Stellung zum römischen Reiche als sie einst in den Tagen des Origenes gehabt. Gleichwohl war es selbst unter der Regierung des Kaisers Gratian für den Mann der höheren, von den Kulturmächten beherrschten Gesellschaft keineswegs [1]) leicht, ihr durch das persönliche Bekenntnis zu huldigen. — In der Zeit des genannten Alexandrinischen Theologen war das Christentum staatsrechtlich verboten, von den öffentlichen Gewalten befehdet gewesen. Wenngleich diese in den

1) S. oben Studie VI, § 22, S. 451 f.

meisten Jahren, welche dem Mannesalter des Origenes angehören, von der (halbvergessenen) Instruktion keinen Gebrauch machten; wenngleich Decennien hindurch thatsächlich die Toleranz waltete, — Origenes selbst dies anerkennen mufste, aber nur um zu zeigen, dafs nunmehr nicht die Sympathie für die gedrückten Christen ein Reizmittel der Konversion sei, sondern unter dem friedlichen Regimente des Philippus Arabs das Christentum lediglich durch die Motive der freien Überzeugung in die Kreise der Gebildeten ausgebreitet werde [1]): nichtsdestoweniger ist es mir wahrscheinlich, dafs gerade das durch die Gesetzgebung des Septimius Severus [2]), und Maximus Thrax [3]) erneuerte Verbot des Übertritts dazu gedient habe, das Urteil mancher, welche auf der Seite des Heidentums stehen blieben, über diese (verbotene) Religion milder zu stimmen als es früher gewesen. Gleichwohl war sie von denen, welche man als Fanatiker der Kulturidee bezeichnen kann, geächtet. Und wie schwer es dem berühmten Alexandriner geworden sei, diese von der kritischen Wissenschaft ausgesprochene Acht zu ertragen, das Recht derselben zu bestreiten, die Vereinbarkeit der Prüfung mit der Anerkennung einer supernaturalen Offenbarung darzuthun, — hat neuerlich Harnack [4]) vortrefflich gezeigt. — Durch den Umschwung der Dinge, welche Constantin, Theodosius, Gratian erwirkt hatten, war die Lage derjenigen, welche sich nicht schämten sich Christen zu nennen, nicht unbedingt verbessert, sondern in gewisser Beziehung verschlimmert. Gerade die Methode der ausschliefslichen Privilegierung der katholischen Kirche, welche die damalige Staatsregierung handhabte, hat gar manchen die Würdigung derselben als moralischer Macht erschwert.

---

1) Origenes contra Celsum lib. III, cap. 12. 15. Op. ed. Lommatzsch tom. XVIII, 267—270.

2) Aubé, Les chrétiens dans l'empire Romain de la fin des Antonins jusqu'au milieu du III. siècle (Paris 1881), p. 53 sq. Overbeck, Theol. Litteraturzeitung 1882, p. 172.

3) Aubé a. a. O. S. 420. Harnack in der Theol. Litteraturzeitung 1877, S. 167.

4) Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, S. 519 f.

Die Klagen[1]) über die Irrationalität des katholischen Dogmas, in welchen Heiden und Manichäer[2]) zusammenstimmten, waren um so mehr geeignet Eindruck zu machen, da Christentum und Katholicismus sich nicht einmal deckten. Das Reich, welches offiziell katholisch[3]) hiefs, umschlofs in Wahrheit eine Bevölkerung, zu welcher neben den Heiden, Juden, Manichäern, katholischen Christen auch jene wirre Menge der „Häretiker" gehörte, welche als Christen die Gleichberechtigung mit den Katholiken verlangten. — Die freie religiöse Überzeugung vieler mufste sich mühsam aufrecht erhalten unter dem Drucke der katholischen Auktorität. Um so schwerer mufste es demjenigen werden, welcher jahrelang das Recht der Kritik verteidigt hatte, jener sich zu beugen. Augustin hat diese Beugung erduldet, — geleistet, nachdem er lange widerstrebt.

Als Sohn einer Katholikin mit dem Kreuze gezeichnet, für die Taufe bestimmt[4]) und doch nicht getauft, als Jüngling nicht katholisch, sondern Manichäer[5]) geworden, war er von dem katholischen Kindesglauben zur „Häresie"[6]) abgefallen, von dieser Häresie zum philosophischen[7]) Heidentum, der Aufklärung der Synkretisten, aber in eben diesen Jahren von Erinnerungen an die Jugendzeit, von unklaren und unsicheren Sympathieen für das Christentum bewegt geblieben. Von dem katholischen Evangelium, welches Ambrosius[8]) verkündigte, von dem biblischen Evangelium, welches Paulus lehrte, — von Paulus und Plato[9]) zugleich angezogen, ward er endlich überwältigt, „von der

1) Vgl. oben Studie VI, § 24, S. 453—461.

2) S. z. B. Augustin. de fide rerum, quae non videntur cap. I, § 1. 2. Op. tom. XI, 491; de civitate Dei lib. XXII, cap. V, ed. Dombart tom. II, 490.

3) Vgl. oben S. 141.

4) Bindemann, Der heilige Augustin Bd. I, S. 8.

5) Confess. lib. V, cap. III. VII. X.

6) Ib. lib. V, cap. X.

7) Ib. lib. V, cap. VI.

8) Ep. CXVII, cap. XXIII, § 52, tom. II, 645. Ep. XXXVII, cap. XIV, § 32 ib. 108 C.

9) Confess. lib. VII, cap. IX, § 13.

Gnade“ in der Art, dafs er die *katholische*[1]) Taufe begehrte.

Das war ein anderer Hergang der Dinge, als derjenige gewesen, von welchem dereinst *Justin* der Märtyrer erzählt hatte. Augustin erlebte eine Bekehrung viel intensiverer Art, — eine Bekehrung — man kann im Rückblick auf seine Vergangenheit sagen von der Häresie und dem Heidentum *zugleich*[2]) *zur katholischen* Kirche mit klarem Wissen davon, dafs sie die katholische sei, — eine *Bekehrung*, welche aber doch auch *Rückkehr* zu eben dieser war. — Die Stimmungen des suchenden Philosophen, die des häretischen Oppositionsmannes, die selbstgemachten Erfahrungen von dem Leben in dem Kreise der Sekte, von dem Leben in den Kreisen der gebildeten Heiden, die Kunde von den Kritiken, welche man hier über die Kirche fällte, waren von ihm nicht vergessen, als er von der Hand des Ambrosius das Sakrament empfing. Die Erinnerungen an alles dies, — weiter die Konflikte des Katholicismus mit dem *schismatischen* Donatismus, die Wirren, welche die „*häretischen*“ Pelagianer erregten, dienten dazu das Bewufstsein von dem Wesen des Christentums im Unterschiede von dem Heidentum, von der Natur der (christlichen) *Religion* im Unterschiede von der antiken Philosophie, — von der Kirche als katholischer im Unterschiede von Schisma und Häresie in eigentümlicher Weise zu verschärfen, — aber auch die Bedürfnisse des Wissens zu erhalten[3]). Die religiösen Krisen, welche von dieser genialen Natur erlebt ein noch Mehreres waren als dies, — Krisen des nach Ge-

---

1) S. oben S. 11. — Vgl. *Neander*, Katholicismus u. Protestantismus. Herausgeg. von *Mefsner*, Berlin 1863, S. 82. Wir müssen berücksichtigen, wie Augustin durch den Manichäismus ganz zweifelhaft geworden war darüber, welches die wahren Grundlagen des christlichen Glaubens seien. Durch eine historische Untersuchung hier das Rechte zu finden, lag ihm ganz fern, und so blieb ihm nichts anderes übrig, als sich ganz an die Überlieferung der Kirche zu halten.

2) Vgl. contra Academicos lib. II, cap. II, § 5. 6, tom. I, 312 B—D.

3) Vgl. oben Studie VI, § 24, S. 460. 461.

wifsheit ringenden Menschengeistes lieferten einen Stoff, welchen die Kirche in dieser Weise bis dahin noch nicht gekannt hatte, — den aber Augustin als kirchlichen voraussetzte, im Dienste der Kirche verarbeitete.

3. Für ihn gab es jenen Unterschied von vulgär katholisch und augustinisch, welchen wir bereits oben S. 98. 99. 102. 104 und sonst angenommen haben, nicht, — konnte es nicht geben; — im entgegengesetzten Falle hätte er ja selbst sein Eigentümliches als ein Häretisches verurteilen müssen. Wir aber behaupten denselben hier abermals lediglich in der Absicht, die Frage einzuleiten, wie sich das eine zu dem anderen verhalte.

Man kann vielleicht sagen, der Paulinismus, welchen die werdende katholische Kirche sich nur halb zum Verständnisse gebracht, welchen Marcion [1]) in excentrischer Einseitigkeit zu erschliefsen versucht, welchen jene in Opposition gegen diesen nahezu abgewiesen hatte, sei von unserem Kirchenvater zum zweiten Male in der Art ausgebeutet, dafs manches bisher vulgär Katholische umgestimmt worden. — Soll die Bedeutung dieser Wirkung gerecht beurteilt werden, so ist zuvörderst in der Kürze an die verschiedenen Konjunkturen zu erinnern, in denen beide Männer lebten.

Marcion hatte eine in sich gefestigte katholische Kirche noch nicht vorgefunden, sondern eine erst katholisierende oder vielmehr eine starke, bereits zum Übergewichte gelangende katholische Partei, welche er ebendeshalb bekämpfen konnte im Bewufstsein seines guten Rechts. Er durfte versuchen, die auf dieser katholisierenden Bahn sich bewegende Generation seiner Zeit aufzuhalten, zur Selbsterkenntnis zu nötigen. Seine Tendenz war eine kritisch-reformatorische gewesen. Er wufste noch nichts von einem kirchlichen Kanon, stellte vielmehr in eigenmächtiger Ausübung der Kritik einen solchen hin. Er verwarf die Auktorität des Alten Testaments; um so freier konnte er den (freilich nicht durchaus echten, sondern einseitig gedeuteten) „Paulinismus“

1) Harnack a. a. O., Bd. I, 197f., welcher mir aber die Bedeutung desselben zu überschätzen scheint.

gegen das halbe Judentum der werdenden katholischen Kirche, gegen die Verkennung des Unterschiedes des Evangeliums vom Gesetze, gegen das neue Gesetzestum kehren. — Marcion war in der That ein nicht voraussetzungsvoller Beurteiler gewesen.

Augustin dagegen, als Mitglied der bereits durchgebildeten katholischen Kirche, konnte deren fundamentale Voraussetzungen nicht bestreiten wollen, selbst wenn der versucherische Gedanke daran ihn angewandelt hätte. Der Marcionitismus war längst als Häresie verworfen, gerade die Richtung, welche er bekämpft hatte, siegreich durchgedrungen. Der Paulinismus blieb dem Namen nach anerkannt, war aber doch abgesehen von den Versuchen des Irenaeus und des Ambrosius (?) kaum fruchtbarer gemacht worden. Von Augustin ist das unternommen worden, aber der Natur der Dinge nach in der Art, dafs die einmal traditionell gewordenen Positionen nicht angegriffen wurden. Nicht als ob er, in seinem Herzen anders denkend, sich dessen aus Rücksichten der Klugheit enthalten hätte; nein, auch er war in das Gesetzliche noch irgendwie verstrickt [1]), — auch er mochte die Phrase „das Christentum ist das neue Gesetz" — obwohl sie buchstäblich meines Wissens nirgends bei ihm vorkommt [2]) — gebilligt haben; nichtsdestoweniger hat er Gedanken entwickelt, welche geeignet waren das gewohnheitsmäfsige, durch den Pelagianismus in der Sphäre seiner Wirkungen gesteigerte gesetzliche Christentum der Zeitgenossen zur Selbsterkenntnis zu bringen, in deren Bewufstsein eine Krisis anzuregen.

Ich kenne vor ihm keinen katholischen Schriftsteller,

---

1) S. v. Zezschwitz, System der kirchl. Katechetik Bd. II, erste Abtlg., S. 174. 176. 181. 182. 183. 188.

2) Wohl aber die Phrase „das Evangelium ist das Gesetz des Neuen Testamentes". Sermo XXV, cap. I, § 1, tom. VII, 133. Häufig „lex fidei" nach Pauli Vorgang. An vielen Stellen lesen wir „vetus lex", wodurch auf der anderen Seite nova lex gefordert wird. — De spiritu et litera cap. XV, § 27, tom. XIII, 123 G: Haec gratia in testamento vetere velata latitabat, quae in Christi evangelio revelata est etc. In psalm. CXLIII, Enarr. § 2, tom. VI, 1050 B.

welcher Gesetz und Evangelium in dieser, wenn nicht paulinischen, doch paulinisierenden Weise so gegenübergestellt hätte, wie in dem *liber de spiritu et litera* geschehen ist, — keinen, welcher das spezifisch Neue des letztern, die christliche [1]) Freiheit dem gesetzlichen Gehorsam gegenüber in der Art enthüllt, das Gesetz als Zuchtmeister auf Christum, den Kampf des Fleisches mit dem Geiste in so ergreifenden Bekenntnissen gewürdigt, — keinen welcher mit solcher Schärfe zu zeigen verstanden hätte, dafs das Christentum zuhöchst ein anderes sei als alles, was „Lehre“ heifst [2]). Wieviel richtiger (wenn gleich nicht ganz richtig) als früher ist doch hier und in anderen Schriften die paulinische *πίστις* erkannt, — wie die Erkenntnis der apostolischen Rechtfertigungslehre durch ihn (relativ) vertieft, — wie die Verkündigung der Gnade Gottes „durch“ Christum [3]) so ganz anders betont und dargelegt als von den meisten früheren Theologen geschehen war. — Man darf sagen, der Bischof von Hippo Regius habe das paulinische Evangelium, wenn auch nicht in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Tiefe, doch so, wie man es seit drei Jahrhunderten nicht mehr gekannt hat, wieder erschlossen, — in die Herzen wenigstens vieler Zeitgenossen übertragen, weil er es zuvor in dem eigenen erlebt hatte, — diesen dem Namen nach hochgeehrten, vielfach citierten, aber doch verbannten Apostel wieder in die Kirche zurückgerufen. Gar manche Momente der bisherigen traditionellen, lediglich auktoritativen Doktrin sind durch ihn in wirklich religiöse Gröfsen verwandelt; er hat in den Kreisen, in denen, auf die er wirkte, eine Umstimmung des religiösen Bewufstseins bewirkt, ohne doch die Katholicität desselben gefährden zu wollen. — Er selbst wurde durch die Macht

1) S. z. B. l. l. cap. XIV, § 24. 25. 26. Expositio epistolae ad Galatas § 17, tom. IV, 1255. 1256, § 42, p. 1279 C. D. Enchiridion cap. XXXIII. ed. Krabinger p. 145. 146.

2) De spiritu et litera cap. III, § 5, tom. XIII, 107; cap. XIII, § 22.

3) S. oben S. 45. 46, vgl. S. 24. 25.

des vulgär Katholischen beherrscht [1]) und verkündigte doch das eigentümlich Augustinische als Katholisches.

4. Hiermit sind wir auf die schon § 3 (Anfang) S. 492 angekündigte Frage zurückgeführt.

Harnack [2]) hat geurteilt, es sei das (vulgär katholische?) Dogma durch Augustin und Luther immer (α) widerspruchsvoller und (β) eindrucksloser geworden.

Von dem, was den letztern angeht, sehe ich hier gänzlich ab; was aber das betrifft, was sich auf den ersteren bezieht, so mufs ich gestehen, dafs diese Aussage zu denjenigen in diesem „Lehrbuch“ auch sonst vorkommenden gehöre, welche ich mir nicht habe verständlich machen können. Denn in der That eindrucks*voller* ist *meines* Wissens das Dogma wohl nie geworden in der ganzen Zeit vor der Reformation als eben durch ihn. Das bezeugen ja schon während seines Lebens nicht blofs die Freunde, sondern auch die Feinde [3]).

Was dagegen die Klage über das Widerspruchsvolle betrifft, so dürfen wir dieselbe nicht abweisen, sondern haben das Recht dieselbe gerade im Interesse unserer speziellen Aufgabe zu untersuchen. Aber allseitig kann das auf diesen Bogen nicht geschehen; ich mufs mich auf Andeutungen beschränken. Sollte geleistet werden, was hier nicht geleistet werden kann, so wäre auszumitteln, was Augustin als „Katholisch“ vorfand, — weiter was von diesem „Katholischen“ durch ihn umgestimmt worden. — Inbezug auf einzelne Punkte habe ich mich oben Studie II, § 14, S. 100, fg. Studie III, § 9, S. 150, fg. Studie VI, § 10, § 11 in Erörterungen eingelassen; im übrigen mufs es genügen an folgendes zu erinnern. Vor allen ist der Satz zu betonen, dafs auf die Frage, was war die *wirklich* überkommene Kirchenlehre, was hat er als solche sich *vorgestellt*, — was gehört zu dem von ihm (unbewufst) Fortgebildeten, aus mehr als einem Grunde schwerlich jemals eine *ganz* korrekte

---

1) S. oben Studie II, § 14 b, S. 102.
2) A. a. O. S. 11.
3) Vgl. oben S. 43.

Antwort wird erteilt werden können. Ihm galt als kirchlich die Lehre von der Trinität, von der Person Christi, welche oben S. 182 ff. erörtert wurde (was er darin als speziell theologisch betrachtet hat, — ich weifs das nicht), die Lehre von der Kirche, über welche ich mich S. 28 ff. S. 44, S. 88—96 geäufsert habe, dieselbe ist aber von ihm mit jenen Ingredienzen versetzt, aus welchen der zweite (S. 63, S. 250) Kirchenbegriff erbauet worden. Was das Dogma von der Taufe [1]) angeht, so gelten auch für ihn als bindend die Sätze, dafs sie die Vergebung der Sünde, die Aufnahme in die Kirche bedinge, — die Anschauung, dafs sie magisch wirke. Diese ist von ihm unangetastet gelassen, ja sogar gesteigert. Anderseits hat er jene Lehre entwickelt, welche, wie wir S. 86 ff. zeigten, jene erstere zu erschüttern drohte. — Hinsichtlich der Abendmahlslehre kann ich mich auf Dieckhoff [2]) berufen, inbetreff des die *beneficia gratiae* regelnden Schemas auf S. 59. 66. 99. 284. — In der Soteriologie, Freiheit, Sünde, Gnade, Rechtfertigung ist seine Originalität den kritischen Lesern am meisten offenbar geworden [3]), aber in charakteristischer Weise von ihm selbst verhüllt, — wie er denn auch versucht hat seine Rechtfertigungslehre in das hergebrachte Schema der Dogmen und Institutionen einzufügen,

---

1) Schmidt a. a. O. Bd. VI, S. 218. 220. 223. 226.

2) Theol. Zeitschrift redigiert von Dieckhoff und Kliefoth. Erster Jahrg. 1860, S. 565. 566. 580. 589.

3) Kattenbusch (Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1878, S. 109) hat behauptet, das Eigentümliche der griechischen „Kirche" sei darin zu sehen, dafs sie in und mit der Theologie (Trinitätslehre) und Christologie das ganze Christentum behandelt habe, und dies unter anderem in der Schrift „der christliche Unsterblichkeitsglaube" (Darmstadt 1881) S. 8 durch Erinnerung an bekannte Bekenntnisse des Athanasius zu beweisen gesucht. Ich mufs die Haltbarkeit dieses Satzes bestreiten. Als der pelagianisch-augustinische Streit angefangen hatte, äufserte sich der Bischof von Hippo Regius über die Bedeutung dieser Kontroverse gerade ebenso wie Athanasius. „Das ganze Christentum steht auf dem Spiele; es handelt sich über Sein oder Nichtsein desselben" s. oben S. 43. 167, Anm. 5; vgl. S. 23, Anm. 3. —

während die konsequente Erörterung des „zweiten" Kirchenbegriffs hätte auf andere Gedanken führen können. Indessen diese sind nur hier und da angeregt, werden aber erdrückt durch das Gewicht des vulgär Katholischen. Die persönliche Rechtfertigung ist mit nichten von ihm als das *principium movens* des christlichen Glaubens und Lebens gewürdigt [1]; man kann nur sagen, dafs er diese Anschauung hier und da gestreift habe [2].

Widersprüche sind allerdings da. Augustinismus ist zum Teil ein anderes als Katholicismus. Aber diese Thatsache, welche von Harnack anerkannt wird, um wie es scheint, den Wert seiner Lehre herabzusetzen, begründet im Gegenteil die Einsicht in die Möglichkeit seiner einzigartigen Wirkung.

5. Augustin gilt auch mir als Begründer des römischen Katholicismus im Occidente. Damit ist zugestanden, dafs diese Erkenntnis bereits ermittelt worden. Sie beruht nicht auf einer neuen Entdeckung, wie Kattenbusch [3] zu meinen scheint, sondern wird längst als eine berechtigte anerkannt z. B. von Neander, Julius Köstlin, Dorner, Schmidt u. s. w.

Jener hatte die Reichsteilung vom Jahre 395 erlebt zu einer Zeit, wo der griechisch redende Orient und der lateinisch redende Occident in der Sprache [4], in Gesittung,

1) Vgl. Bestmann, Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit. Erlanger Licentiaten-Dissertation p. 56. 59. 63. Dieckhoff a. a. O. S. 94.

2) Weber, S. Augustini de justificatione doctrina. Hallische Licentiaten-Dissertation p. 53. 54, Anm. 2. Dieckhoff a. a. O. S. 77. 78.

3) Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 190. 209.

4) Vgl. Loofs, Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1885, S 496. S. aber die oben S. 179, Anm. 3 und unten S. 501, Anm. 3 excerpierten Stellen, welche beweisen, dafs in Nordafrika in der Zeit Augustin's das Griechische sehr wohl bekannt war, ja hin und wieder noch gesprochen wurde. — Wenn man erwägt, dafs durch die Erbauung von Konstantinopel der Byzantinismus ermöglicht, dieser demnächst das Charakteristikum des katholischen Orients geworden, da-

in Politik, in sozialen Dingen des Eigentümlichen schon so vieles hatten, dafs sie beziehungsweise sich entfremdet (S. 163) zu fühlen anfingen. Man setzte die Einheit der katholischen Kirche damals wie später voraus (S. 164—169), aber die ganze Denkweise war doch hier wie dort eine besondere, — ist hier eine besondere geworden durch Augustin. Er gehörte wesentlich dem Occidente an, — in welchem Rom, einst die Hauptstadt des Reichs, nunmehr die kirchliche Kapitale war. Allerdings sein Wissen wurzelt teilweise zuhöchst in der griechischen Litteratur, deren Sprache er soweit verstand wie oben S. 163 gezeigt wurde; gleichwohl ist die direkte Grundlage seiner Bildung das Lateinische gewesen. Aufgewachsen im Verkehr mit Occidentalen, mit den Verhältnissen des Orients niemals persönlich bekannt geworden, hat er das was ihm als Kirchenlehre galt, meist [1]) in dem jenen entsprechenden Idiome kennen gelernt [2]), hin und wieder auch in dieses selbst übersetzt; gleichwohl ist er mit nichten ein gräcisierender Theolog. Denn er hat nicht ursprünglich griechische Gedanken in lateinischen Worten wiedergegeben, sondern jene selbst sind durch ihn latinisiert [3]).

Diese latinisierten Gedanken sind das eine Element

---

durch aber gerade der Occident gereizt wurde, um so rascher seine Tendenz zu verfolgen: so kann man versucht werden, der Aussage bei Renan, Marc-Aurèle et la fin du monde antique (Paris 1882), p. 623 beizupflichten „En bâtissant une Nouvelle Rome sur le Bosphore, Constantin réduisit la vieille Rome à n'être plus que la capitale de l'Occident. Les deux moitiés de l'empire devinrent ainsi presque étrangères l'une à l'autre. Constantin est le véritable auteur du schisme entre l'Eglise latine et l'Eglise grécque." Aber ich halte diesen Satz für eine Hyperbel. Vorbereiten, — noch dazu absichtsloses vorbereiten ist doch nicht begründen.

1) Aber nicht immer, nicht alles (s. oben S. 170—180).

2) Nourisson, La philosophie de Saint Augustin tom. II, 94.

3) Er hatte ein gewisses Bewufstsein davon, wie mir scheint (s. de trinit. lib. I, cap. III, § 1, tom. XI, 53; lib. V, cap. VII, § 8 l. l. 104; cap. VIII, § 9; cap. IX, § 10; cap. X, § 11; cap. XI, § 12; lib. VII, cap. XI, § 11).

seiner Lehre geworden, das andere aber das durchaus Eigentümliche, — durch seine originelle Produktionskraft Erarbeitete. Indem beides zusammenkam, von ihm verwendet wurde, hat er durch sein geniales litterarisches Schaffen, durch die Wucht der Persönlichkeit in so epochemachender Weise auf das theologische Denken im Occidente eingewirkt, in demselben nachgewirkt, dafs man sagen darf, die spätere Trennung desselben von dem Oriente sei wider seine Absicht dennoch von ihm vorbereitet[1]. — Dieser Satz wiederholt nur in anderer Wendung den bereits im Anfange dieses Paragraphen ausgesprochenen Gedanken.

Ich habe nicht nötig das Recht desselben zu beweisen. Es soll das, was er aussagt, hier nur durch Erinnerungen bekannter beweisender Thatsachen aufs neue verdeutlicht werden.

Durch Augustin ist (a) die Idee der Kirche in einer Weise, die dem Orient fremd geblieben, die Zentralmacht in der religiösen Stimmung, in dem kirchlichen Handeln des Abendlandes geworden. Sein eigenes Denken war allerdings beherrscht worden durch jene andere, welche wir oben S. 97 nachgewiesen haben; aber die Formel „die Kirche ist das Reich Gottes“, schon von ihm nicht immer in dem genuinen[2] Sinne gebraucht, früh von anderen in Widerspruch mit der ursprünglichen Intention des Verfassers verstanden, ist thatsächlich wider seine Absicht das Fundament der Ansprüche der römischen Hierarchie[3], „das Programm[4] jener römisch-katholischen Weltherrschaft“, an welche Augustin nie gedacht hatte, — die Schwungkraft des Gregorianismus[5] geworden.

Gregor VII. hat derselben in seinem Regiment einen

1) Vgl. oben S. 170. 192.

2) S. oben Studie III, § 9 a. b, S. 150.

3) Kattenbusch (Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1878), S. 202.

4) Ritschl, Jahrbb. f. deutsche Theol. Bd. XVI, S. 201—203.

5) S. unter anderem die guten Zusammenstellungen in dem — in theologischen Kreisen, wie es scheint, nicht hinreichend bekannt gewordenen — Buche von Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. III, Berlin 1881, S. 112. 113. 123—125. 515—517.

welthistorisch gewordenen Ausdruck, in der *Ep. ad Hermannum episcopum Metensem* (Reg. VIII, 21; Jaffé, *Monumenta Gregoriana* 453) einen klassischen litterärischen Ausdruck gegeben. — Diese Urkunde ist in den letzten Jahren von Theologen in so auffällig häufiger Weise citiert worden, dafs die Absicht vorausgesetzt werden mufs, eine Lücke des historischen Wissens auszufüllen. Das wäre allerdings sehr unnötig gewesen. Denn jene Epistel gehört in der That zu den bekanntesten Dokumenten des elften Jahrhunderts in dem Kreise mittelalterlicher Historiker. Diese aber haben aufserdem längst ein von Theologen häufig nicht berücksichtigtes anderes gewufst, — nämlich, dafs die daselbst dargelegte Ansicht vom Staate (welche mit der S. 135 besprochenen einseitigen Äufserung Augustin's stimmt) durchaus nicht die konstante, nicht in allen bezüglichen Briefen des grofsen Papstes gleichmäfsig ausgeprägt sei. In dem Briefe an Wilhelm den Eroberer von England (Reg. VII, 25, Jaffé 419), an Rudolf von Schwaben (Reg. I, 19; Jaffé 33), ja selbst in dem anderen an jenen selben Hermann gerichteten (Reg. IV, 2; Jaffé 241) werden die den Ursprung und die Bedeutung des Staates, die fürstliche Gewalt herabwürdigenden Urteile nicht gelesen, vielmehr jener und die Kirche, beide als von Gott gewollte Ordnungen vorgestellt. Der Staat soll allerdings durch die letztgenannte geregelt, die fürstliche Gewalt der geistlichen untergeordnet sein; aber sofern erklärt wird, dafs das *sacerdotium* und *imperium* durch die *unitas concordiae* zu verbinden seien, wird dieses doch auch wieder als eine relativ selbständige Gröfse vorausgesetzt, und wenn p. 33 gesagt wird, dafs in diesen beiden in der reinen Religion zusammenstimmenden Würden das *corpus ecclesiae* durch das geistliche Licht regiert und erleuchtet werde", so sind hier in charakteristischer Weise *sacerdotium* und *imperium* in der Phrase „*corpus ecclesiae*" zusammengefafst, ist dem letzteren eine gewisse geistliche Weihe zuerkannt. — Diese Aussagen stimmen aber mit jenen anderen Erklärungen unseres Schriftstellers über den Staat überein, über welche wir oben S. 138, S. 143 bis 150 referiert haben. —

Weiter das Wort Cyprian's *extra ecclesiam nulla salus,* von Augustin in erster Linie von der *communio sanctorum* verstanden, ist doch gerade durch ihn (b) für die hierarchische Kirche gestimmt, zubereitet durch die Lehre (c) von dem Rechte der Ausübung des Zwanges[1]) gegen die Schismatiker[2]), der Inquisition gegen die Häretiker[3]). Ferner ist von ihm (d) das eigentümlich rö-

1) Ursprünglich hatte er sich bekanntlich dagegen ausgesprochen Ep. CLXXXV, cap. VII, § 25, Op. tom. II, 851. — Gratiani Decret. Corp. jur. canonici ed. Friedberg p. 899.

2) Ep. XLIII, cap. III, § 6, tom. II, 121 A: De adipiscenda vita aeterna et fugienda morte aeterna compellamus animas vestras Ep. CLXXIII, § 9, tom. II, 801 A: Quod utique quanto magis impletur, tanto majore utitur Ecclesia potestate, ut non solum invitet, sed etiam cogat ad bonum Ep. C tom. II, 353 f. Contra Gaudentium lib. I, cap. XXV, § 28, tom. XII, 813. Contra Julianum lib. III, cap. I, § 5, tom. XIII, 686. Andere Stellen in Gratiani Decret. Corp. jur. canon. ed. Friedberg p. 928. — Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. VI, S. 248—253. S. 251: „Darum verwahrt sich Augustin überall gegen die Todesstrafe" u. s. w. S. 254.

3) Augustin ist der erste Dogmatiker der Inquisition (s. S. 299. Ep. CXCI, tom. II, 924; Ep. CXCIV ib. 933. — Cyprian hatte Schisma und Häresie als Correlata betrachtet, diese Betrachtungsweise aber nicht konsequent durchführen können (s. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 317 vgl. S. 239). Von Augustin ist das Thema nur angedeutet in den am Ende dieser Anmerkung citierten Quaest. in Matth. In der Expositio epistolae ad Galatas § 40, tom. IV, 1217 sind schismata und haereses neben einander genannt. Er verwirft selbstverständlich die einen wie die anderen. Aber der Schismatiker, „welcher den Altar gegen den Altar aufrichtet". Ep. XLIII, cap. VIII, § 24, tom. II, 132 A (eine Stelle, welche an Cyprian erinnert) kann gleichwohl die rechte Lehre haben, Sermo ad Caesarensis ecclesia plebem § 2, tom. II, 776; § 6 l. l. 779 (vgl. aus früherer Zeit de vera religione cap. V, § 9, tom. I, 954), „alle akatholischen Sekten wollen doch Christen heifsen", de fide rerum, quae non videntur cap. VII, § 10, tom. XI, 500. — Vgl. Schmidt a. a. O. S. 202. 210. 211. 215. — Was den Häretiker betrifft, so ist er freilich ein Irrender, aber nicht jeder Irrtum darf als schädlich gelten (Enchiridion cap. VI, p. 20 ed. Krab. cap. VIII), überdies hat man ausdrücklich zu behaupten, dafs nicht alle Christen über alle eigentlich theologische Materien im Unterschiede von den Dogmen (vgl. oben S. 23, Anm. 3; S. 167, Anm. 5) gleich denken müfsten. Das Denken hat zur Voraussetzung eine Willens-

mische Traditionsprinzip ausgesprochen, dem Vincentius Lerinensis, sozusagen, das Thema angegeben in den Stellen

aktion. Darum darf nicht jeder Dissentierende als „ein Häretiker" bezeichnet werden, sondern nur derjenige, welcher von der unzweifelhaft beglaubigten Kirchenlehre (liber de haeresibus cap. CLXXXVIII Schlufs; Oehler, Corpus antihaeresiologicum p. 224), von der Lehre, welche ihm als Kirchenlehre bekannt ist (de baptismo lib. IV, cap. XVI, § 23, tom. XII, 173 F), mit Bewufstsein abweicht, diesem Dogma sein Dogma entgegenstellt, jenem mit dauernder Halsstarrigkeit (vgl. oben S. 278, Anm. 1 den Schlufs der excerpierten Stelle und tom. IV, 368 B), Hartnäckigkeit des Willens sich widersetzt (de baptismo lib. IV, cap. XVI, § 23, tom. XII, 173 F. „Constituamus ergo duos aliquos isto modo, unum eorum verbi gratia id sentire de Christo quod Photinus opinatus est et in ejus haeresi baptizari extra Ecclesiae catholicae communionem; alium vero hoc idem sentire, sed in catholica baptizari existimantem ipsam esse catholicam fidem. Istum nondum haereticum puto nisi manifestata sibi doctrina catholicae fidei resistere maluerit et illud quod tenebat elegerit; quod antequam fiat manifestum est illum qui foris baptizatus est esse pejorem" etc.). — Wenn jemand über diesen oder jenen Artikel eine andere Meinung hat als „die Wahrheit fordert, aber diese unter Vorbehalt besserer Belehrung dahingestellt sein läfst, so ist er sogar ein guter Katholik" (s. oben Studie V, § 22, S. 316). — Der Verfasser räumt ein, dafs seine Theorie nicht die ausschliefslich legitime sei. Die Zahl der Häresieen ist nach der Ansicht des einen Katholiken gröfser als nach der des anderen, weil die Definition der Häresie nicht die nämliche ist (Ep. CCXXII daselbst über Philastrius und Epiphanius. Augustin wünscht, dafs ein Exemplar des Buches des letzteren nach Karthago gesendet werde, damit es in das Lateinische übersetzt werde; was daselbst leicht geschehen könne). Und dazu kommt die Differenz inbezug auf die praktische Anwendung des in der Definition festgestellten Kanons. Augustin ist mit sich selbst nicht einig. Nach Enchiridion cap. II, pag. 9 ed. Krabing. haben die Häretiker nur scheinbar dieses oder jenes mit den Katholiken gemein; nach der oben nachgewiesenen Äufserung in dem Sermo ad ecclesiae Caesarensis plebem nahezu alles. Nach dem Enchirid. sind, wie es scheint, die Häretiker leicht zu erkennen, nach der Ep. CCXXII, § 2 schwer. — Auf die Frage, ob ein Katholik von schlechten Sitten höher stehe als ein Häretiker, an welchem nichts anderes Anstöfsiges gefunden werde, als eben das Häretische, wagt der Verfasser nicht eine sicher bejahende Antwort zu erteilen (de baptismo lib. IV, cap. XX, § 27, tom. XII, 176 E. F), aber ausdrücklich erklärt er, aus der Häresie eines Menschen dürfe man mitnichten auf Unsittlichkeit schliefsen, — erschüttert also einen Fundamental-

de baptismo lib. V, cap. XXIII, § 31, tom. XII, 200 F: *Sicut sunt multa, quae universa tenet Ecclesia et ob hoc ab Apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur.* *Ep.* CXX, § 2, tom. II, 453 C: *Vide ergo secundum haec verba tua ne potius debeas maxime de hac re, in quae praecipue fides nostra consistit, solam sanctorum auctoritatem sequi (Vincentius Lerinensis Commonit.* cap. XXVI: *Cum divina clament oracula Proverb.* XXII, 28: *Ne transferas terminos, quos posuerunt patres tui). De baptismo* lib. II, cap. IX, § 14 s. oben S. 336, Anm. 5. 6. Weiter hat gerade er (e) die Katholicität [1]) in der Erörterung des Begriffes der Kirche im Vergleich zu der Heiligkeit auf das schärfste betont, als die prinzipale *nota* gefeiert. Die Heiligkeit, welche unter Umständen ihm auch überaus wichtig werden kann [2]), ist in den diesseitigen Weltzuständen nicht in allen Kirchengliedern zu verwirklichen, die Katholicität aber ist, — soll eine Wahrheit werden. Die Kirche hat die Welt zu erobern, in derselben sich auszubreiten. Indem sie sich katholisch nennt, bezeichnet sie sich selbst als den Herold der Universalität, als be-

---

satz Cyprian's. S. aber de trinit. lib. XII, cap. VII, § 11, tom. XII, 204 A: Sed quia ea, quae dicuntur bona opera, tamquam filii sunt vitae nostrae — — et haec opera bona maxime in officiis misericordiae frequentari solent, opera vero misericordiae nihil prosunt sive Paganis sive Judaeis, qui Christo non credunt sive quibuscunque haereticis vel schismaticis, ubi fides et dilectio et sobria sanctificatio non invenitur: manifestum est, quid Apostolus significare voluerit etc. — Ich mache schliefslich aufmerksam auf die merkwürdige Stelle l. l. lib. II, cap. XV, § 28, tom. XII, 49 f. § 30, wo der Unterschied des katholischen und häretischen Glaubens (der katholischen und häretischen Gotteserkenntnis) unter Anlehnung an Exod. 33, 21 dahin angegeben wird, in der katholischen Kirche schaue man Gott de (tali) tutissima specula, vornehmlich aber auf Quaestionum septemdecim in Matthaeum lib. I, Q. XI, § 2—4, tom. IV, 368.

1) Schmidt a. a. O., S. 133. 200. 203.

2) S. z. B. oben S. 58. 63—66. 69. 247—249. 263. — Augustin hat die Thesis „communionem sanctorum" in dem Taufbekenntnis vorbereitet (s. v. Zezschwitz, System der kirchlichen Katechetik II, 1, S. 122. 124.

rufen zur Auflösung alles dessen, was partikularistisch in sich verharren will.

Unser Kirchenlehrer hat überdies zu der (vgl. S. 264) „allgemeinen [1]) Sakramentslehre“ Andeutungen und Materialien geliefert der offiziellen Kirche (aber auch manchen Opponenten derselben). Die Theorie (f) von dem *sacramentum* und der *res* [2]) *sacramenti*, der *virtus sacramenti* konnte einerseits dazu anleiten, das sinnliche Element und das übersinnliche Heilsgut auf das engste zu verknüpfen [3]), anderseits beides auseinanderzuhalten, — die Wirkung als eine nach Mafsgabe der ordnungsmäfsigen katholischen Administration unfehlbar sicher [4]) erfolgende, aber auch nicht [5]) erfolgende vorzustellen. Indessen wird man behaupten dürfen, schon bei ihm selbst sei die das Korrelatverhältnis voraussetzende Tendenz wenigstens die vorwiegende. Unzweifelhaft aber ist, dafs die Kirche des Mittelalters als Sakramentskirche (*Sermo* CCXVIII, cap. XIV, § 14, Op. tom. VIII, 962 C: *Procul dubio sacramenta sunt, quibus formatur Ecclesia)*, ihre Anschauungen von den Sakramenten als den wesentlichen, unentbehrlichen, das Heil sicher (*ex opere operato*, Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. VI, S. 217) konferierenden Vehikeln auf (allerdings einseitigen) Augustinischen Gedanken ruhen. — Auch die sakramentale Kategorien (g) *materia* und *forma sacramenti* sind durch ihn wenigstens vorbereitet. Allerdings begegnen uns diese Wörter meist da, wo lediglich philosophische [6]) Gegenstände behandelt werden, in der Erörterung der theo-

---

1) Vgl. oben S. 264. — Die Zahl der S. wurde bekanntlich von ihm noch nicht sicher bestimmt, Sermo ad Caesarensis ecclesiae plebem § 3, Op. tom. XII, 777; aber „alle sind zum Heile erforderlich“ (vgl. oben S. 61. 58, Anm. 4; s. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in der abendländ. Kirche; Dieckhoff a. a. O. S. 100.

2) S. S. 273.

3) Quaestiones in Heptateuchum lib. III in Leviticum Quaestio LXXIV, tom. III, 689 C. D.

4) Ep. XCVIII, § 5, tom. II, 349 A — C. Ep. CLXXXVII, cap. VIII, § 26. — Herzog's Real-Encykl. (2. Aufl.) Bd. II, 267—269.

5) S. oben S. 79. 99.

6) Bestmann a. a. O. S. 16. 17. 22.

logischen Gotteslehre (z. B. *de libero arbitrio* lib. II, cap. XVII, § 45, tom. I, 756; Goff. die *forma formarum; materia. Sermo* CCXIV, § 2, tom. VII, 944 C); aber „*forma*“ lesen wir doch auch inbezug auf die Sakramente. *Forma sacramenti datur per baptismum, forma justitiae per evangelium. Contra liter. Petil.* lib. III, cap. LVI, § 68. — Die Formel *non objicem ponere* hat Hahn in *Ep.* XCVIII, § 9 nachgewiesen. —

Ferner ist die berühmte Forderung (h) der *intentio faciendi quod facit Ecclesia* von unserem Theologen wenigstens erwogen. Der Gedanke, welche der ausgebildeten Formel zugrunde liegt, ist doch dieser. Der fungierende Priester soll während der Administration des Sakramentes das Bewufstsein haben, dafs die von ihm zu vollziehende Handlung die von der Kirche vorgeschriebene, von ihr gewollte sei, — mit seinem Denken dabei sein. Eben dieses Verhalten wird *de baptismo* lib. I, cap. II, § 3, tom. XII, 106 B. C beschrieben. Ein von der katholischen Kirche Separierter kann, wenn er nur die katholische Gesinnung, die Intention hat, eine katholische Taufe zu administrieren, die von ihm administrierte nicht nur als eine gültige, sondern auch als eine wirkungskräftige vollziehen (vgl. oben S. 273—276). Dazu kommt, dafs wir darthun können, schon zu seiner Zeit sei die Frage, ob ein im Spiel oder im Scherz dargereichtes Sakrament ein wahres Sakrament sei, Gegenstand der Diskussion gewesen (Hahn a. a. O. S. 218. 219). Unser Autor hat freilich eine Entscheidung nicht zu geben gewagt. — Ich bemerke überdies, dafs der Wortlaut der Formel *Ep.* XCVIII, § 5, tom. II, 349 B: *Tota hoc ergo mater Ecclesia, quae in sanctis est, facit* teilweise angedeutet worden, wenn auch der Sinn, welchen der spätere Katholicismus mit der vollständigen Formel verknüpft, in dieser Stelle nicht ausgeprägt worden.

Dagegen hat unser Autor weiter die Doktrin von (i) dem *character indelebilis* der Taufe und der Ordination [1]) mit dem klarsten Bewufstsein fundamentiert und

---

1) S. oben S. 264 f.

neben der tiefsinnigen Würdigung des Wesens des Glaubens zu jener anderen angeleitet, welche man (k) die magisch-mechanische[1]) nennen mag. Das *baptizari* gilt ihm gleich dem *credere;* die getauften Kinder sind ihm wirkliche Mitglieder der Kirche[2]) in scharfer Unterscheidung von den erwachsenen Katechumenen. Diese können sich nur (!) der *gratia fidei*[3]) (des persönlichen Glaubens) rühmen, welche nicht ausreicht zur Teilnahme an dem *regnum coelorum,* während jene der *Ecclesia,* als der Assekuranz-Anstalt[4]) der Seligkeit, angehören. — Man kann überdies behaupten, dafs die Vorstellungen von der Wirkungskraft (l) der Messe[5]), (m) von dem Fegefeuer[6]) in seinen Schriften Stützen haben. — Offenbar ist ferner der ganze Apparat von Begriffen, welcher im Mittelalter in (n) der Anthropologie verwendet worden, die demselben entsprechende Terminologie durch ihn bereitet, (o) der Zusatz *Filioque*[7]) in dem sogenannten konstantinopolitanischen Symbolum vorbereitet. — Endlich das grofse Thema der mittelalterlichen Wissenschaft (p) Glauben und Wissen hat er gestellt, die Tendenz der Scholastik und Mystik mehr als nur angeregt; nicht weniger die Beschlüsse des Tridentiner Konzils über den Kanon des Alten und Neuen

---

1) S. Schmidt a. a. O. Bd. VI, S. 219. 222. 223. 241; Bd. VIII, S. 324. Dorner a. a O. S. 257.

2) S. oben S. 57. — De peccatorum meritis et remiss. lib. I, cap. XXXIII, § 62, lib. III, cap. II, § 2, tom. XIII. Quaest. ad Simplicianum Quaestio II, § 2, tom. XI, 421. Contra duas epistol. Pelag. lib. I, cap. XXII, § 40, tom. XIII, 534.

3) De peccatorum meritis et remiss. lib. II, cap. XXVI, § 42; lib. III, cap. I, § 3; cap. III, § 6.

4) Contra epist. fund. cap. IV, § 5, tom. X, 183 F.

5) Bestmann a. a. O. S. 75; Schmidt a. a. O. Bd. VI, 223. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen Bd. VI, S. 133f. Fürbitten der Heiligen ebendas. Bd. VI, S. 165. 167f.

6) Dorner a. a. O. S. 314. Dieckhoff a. a. O. Bd. I, S. 16. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen Bd. VI, S. 143.

7) Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes, Bd. II, S. 166. — Überhaupt ist das ganze theologische Verständnis der Trinitätslehre im Abendlande durch Augustin bedingt.

Testamentes, den Plan des Chrodegang von Metz antizipiert, — dagegen die extrem asketische Richtung, die Anschauung, dafs die Seligkeit ausschliefslich dem Jenseits angehöre, nicht [1]) genehmigt. Die beiden Tendenzen des mittelalterlichen Katholicismus, die asketische und die hierarchische sind von ihm, freilich die letztere nur indirekt, beide also in höchst ungleicher Weise, angeregt. Die Macht der einen wie der anderen hat diese Jahrhunderte bestimmt. Der Satz bei Uhlhorn „das Seligkeitsideal ist ein durchaus jenseitiges, deshalb kann das Lebensideal nur das mönchische sein" [2]), kennzeichnet nicht die wirkliche Geschichte der Zeit. Neben jenem einen begeistert die Herzen ein ganz anderes. Die Kirche des Mittelalters hat die Welt „überwinden" wollen; — aber zu diesem Zwecke zweier sich widerstreitender Methoden bedient. Die eine erzielte die Überwindung durch die Flucht aus der Welt, die andere durch Ausbreitung in ihr, durch Unterwerfung vermittelst der Mission und des Kirchenregimentes. Dem Bilde des sich kasteienden, kontemplativen Mönches stellte sich das des Papst-Königs gegenüber. Nicht ein Ideal, sondern zwei haben das mittelalterliche Leben bewegt: dieser Dualismus ist repräsentiert von denen, welche Päpste geworden und Mönche geblieben, — zu bleiben sich vorstellten. —

6. Aber nicht blofs das römisch-Katholische ist durch unseren Autor, sei es vorbereitet, sei es begründet, sondern auch — merkwürdig genug — manche freiheitlichen, oppositionellen Bewegungen des Mittelalters sind wenigstens teilweise durch seine Schriften motiviert.

Ich denke nicht daran, dies Thema hier zu lösen. Das kann erschöpfend nicht einmal in der allgemeinen Kirchen- und Dogmengeschichte, sondern nur in besonderen Monographieen geleistet werden. — Ich darf in dieser Studie lediglich das eine, das andere andeuten.

---

1) S. oben S. 364. 369. 470.

2) Die christl. Liebesthätigkeit im Mittelalter (Stuttgart 1884), S. 122.

Es ist eine nicht erst zu erforschende, sondern im grofsen und ganzen offenbare Thatsache, dafs die antihierarchische Publizistik in der Periode Gregor's VII. und seiner echten Nachfolger augustinische Gedanken, ja vielfach excerpierte Stellen als Grundlage ihrer Erörterungen verwendet hat. Z. B. Walram von Naumburg, Wido von Ferrara haben das, was sie über den Staat als eine gottgewollte Ordnung, über die sittliche Bedeutung, über die (relative) Selbständigkeit des weltlichen Fürstentums, über die notwendige Konkordie zwischen *Sacerdatium* und *Imperium*, über die Möglichkeit der Verbesserung des Beschlusses eines früheren Konzils durch ein späteres sagen, durch Citate dieser Art eindringlicher zu machen gesucht. Inwieweit diese Schriftsteller das echte Verständnis erreicht, inwieweit nicht, wird demnächst von meinem lieben jungen Freunde Mirbt hierselbst untersucht werden. Dafs sie vielfach mit Recht auf Augustin sich berufen, keineswegs überall einer gewaltsamen Interpretation des Textes sich schuldig gemacht, ist mir gewifs. Wie könnte ich aber wagen diesen Satz auszusprechen, wenn Augustin wirklich — wie man jetzt in manchen Kreisen anzunehmen scheint — lediglich die § 5 charakterisierte Tendenz verfolgt hätte? —

Schwer zu ermessen ist die Tragweite der Lehre von der als *communio sanctorum* definierten Kirche. Die Spuren derselben nehmen wir im vierzehnten Jahrhundert wahr, z. B. bei Wilhelm von Occam [1]), in dem *Defensor pacis* [2]). Sie ist weiter teils unmitttelbar, teils mittelbar die Voraussetzung der kirchenpolitischen Erörterungen der konziliaren Partei z. B. bei Gerson [3]) geworden, der aufserdem bei Gelegenheit der Forderung und Rechtfertigung der Periodicität [4]) der allgemeinen Synoden auf ihn zu sprechen kommt. — Wenn jene ferner einerseits die auktoritative

1) S. Dorner in Theol. Stud. u. Krit. (Jahrg. 1885), S. 699f.

2) Riezler, Die litterarischen Widersacher der Päpste in der Zeit Ludwigs des Bayers (Leipzig 1874), S. 199f.

3) Schwab, Johann Gerson S. 570, vgl. S. 297, Anmerkung 1; S. 315—318.

4) A. a. O. S. 679. Gierke a. a. O. Bd. III, S. 583.

Bedeutung derselben auf das höchste feiert, anderseits auf die Frage nach der Unfehlbarkeit eine unsichere Antwort erteilt, — eine absolut unfehlbare Repräsentation der als unfehlbar vorausgesetzten katholischen Kirche auszumitteln sich aufserstande sieht [1]), so scheinen diese Darlegungen nur die breitere Wiederholung derjenigen Gedanken zu sein, welche oben S. 337—355 erörtert wurden. — Auch das, was die hierher gehörigen Autoren unter Voraussetzung der prinzipiellen Bedeutung der Tradition *(in abstracto)* über die Begrenzung der als echt apostolisch anzuerkennenden Traditionen urteilen, kann mit ähnlichem Rechte auf gewisse Stellen basiert werden, mit welchem die hierarchische Partei auf gewisse andere zu rekurrieren sich imstande sah. Inwieweit das eine, das andere im Sinne unseres Schriftstellers geschehen, — diese Frage wird darum schwerlich durchweg sicher erledigt werden können, weil die bezüglichen Stellen so beschaffen sind, wie wir Stud. V § 35 s. S. 358 nachzuweisen uns bemühten. — Dagegen ist der Einflufs des Augustinismus (in der bezeichneten Richtung) im neunten Jahrhundert ein augenscheinlicher. Er wirkte damals geradezu als eine kritisch-reinigende [2]) Macht im Kampfe mit der von dem Heidnisch-Magischen infizierten Denkweise. Nahezu die gesamte Oppositionslitteratur in dem Frankenreiche nährt sich durch die von ihm stammenden Ideeen. Agobards *liber de imaginibus* [3]) ist überfüllt von Excerpten, des Claudius von Turin extreme Stellung hat die gleiche Basis zur Voraussetzung, die *libri Carolini* gehen mehrfach auf ihn zurück; Alcuin's Schriften wimmeln von Citaten ähnlichen Inhaltes. — In Gottschalk's Streit über die Prädestination wurde der Augustinismus, so wie er denselben verstand [4]), ein Mittel der Agitation gegen

---

1) Vgl. Tschackert, Peter von Ailli (Gotha 1877), S. 189. 255.

2) S. meine Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter (Berlin 1875), Bd. I, S. 19. 44 vgl. S. 21.

3) Liber contra eorum superstitionem, qui picturis et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant Op. ed. Baluzius (Parisiis 1666) tom. I, 221 sq.

4) S. meine Geschichte der relig. Aufklärung u. s. w. I, 47 f.

die Auktorität. Dieser Mönch war geflissentlich bemüht, das Ansehen der hierarchischen hohen Prälatur in Ost- und Westfranken durch die Anklage der Verfälschung der Lehre zu untergraben: er erschütterte zeitweilig in der That hier und da nach dem Zeugnis der Gegner durch den rücksichtslos durchgebildeten prädestinatianischen Gedanken den hierarchisch-katholischen Kirchenbegriff, den Glauben an die Notwendigkeit der Gnadenmittel, — den Kultus [1]). Seine (ebenfalls augustinisierenden) Verteidiger bemühten sich dagegen, die Prädestination und die Sakramentskirche zu kombinieren [2]); sie waren nur insoweit prädestinatianisch, als das kirchlich-hierarchische Interesse dies gestattete, — schienen [3]) daher die Vereinbarung mit der Partei Hinkmar's zu ermöglichen. Aber das Gedächtnis hat sich erhalten, dafs „der Augustiner" Gottschalk ein Revolutionär gewesen. — Und neben ihm, ihm gegenüber stand ein anderer (Augustiner), — Johann Scotus Erigena, welcher freilich der von jenem ausgeübten demagogischen Kunst nicht bedurfte, um den Auktoritätsglauben zu stürzen [4]). Dafs in ihm, dem esoterischen Kritiker, — dem mystisch-rationalistischen [5]) Philosophen der augustinischen Elemente ebenso viele gewesen als der neuplatonisch-areopagitischen, ist freilich keine neue Erkenntnis, aber doch gut, dafs diese längst erworbene in den letzten Jahren wieder erneuert worden [6]). — Eine ganz andere Natur ist freilich Berengar von Tours im elften Jahrhundert, — aber doch auch

1) A. a. O. — Dümmler, Geschichte d. ostfränkischen Reiches Bd. I, S. 315. 388. v. Noorden, Hinkmar von Rheims S. 71. 87. Weizsäcker Jahrbb. für deutsche Theologie Bd. IV, S. 571—574. Geschichte der relig. Aufklärung Bd. I, S. 46.

2) S. v. Noorden a. a. O. S. 87. Weizsäcker a. a. O. S. 573.

3) Über den wirklichen Ausgang des Streites s. v. Noorden a. a. O. S. 148—161. Dümmler a. a. O. S. 426—433.

4) Vgl. oben S. 103. 104.

5) S. meine Geschichte der relig. Aufklärung u. s. w. Bd. I, S. 61—64. Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte Bd. II, S. 199.

6) Theol. Litteraturzeitung, Jahrg. 1884, Nr. 10, S. 236; Jahrg. 1886, Nr. 25, S. 593.

von eben jenen (augustinischen) Elementen befruchtet. Ich habe bereits anderswo [1]) dargelegt, dafs seine Lehre sich ausdrücklich auf unseren Theologen (und Ambrosius) zurückführt; aufserdem andeutend mich über seinen Kirchenbegriff geäufsert, indem ich an Augustin erinnerte [2]). Ich mufs jetzt berichtigend erklären, dafs derselbe mir auf augustinischen und pelagianischen [3]) Anschauungen zugleich zu beruhen scheint. Die erstere leitete dazu an, die echten Glieder der Kirche von den unechten zu unterscheiden; die letztere wirkte dazu, dafs Berengar diesen Unterschied nach einem anderen Mafsstab als dem von Augustin gebrauchten abschätzte. Die eigentlichen Glieder sind nicht sowohl die gläubigen als die vollkommenen, die intelligenten; — die zur Teilnahme an der Synode berechtigten nicht sowohl die Träger „des Amts" als die durch Einsicht überlegenen; der Beschlufs derselben ist nicht sowohl durch die veränderliche Majorität, als durch die Deklaration der *catholica veritas* gültig, in Vergleich zu der alle (Synoden) nur suchende sind [4]). —

Auch darauf mache ich aufmerksam, dafs manche antihierarchisch lautende Stellen in Gratian's Dekret [5]) Aussagen unseres Kirchenvaters mitteilen, z. B. „ungerechte Exkommunikation schadet nicht" [6]). — Aber ich schliefse die kurze Reihe flüchtiger Andeutungen mit der Erklärung: seine Wirkung auf das ganze Mittelalter ist geradezu als eine unermefsliche zu bezeichnen. —

7. Und endlich das Evangelische in ihm? — Darüber ist bereits viel verhandelt in älterer [7]) und neuerer [8]) Zeit,

---

1) Geschichte der relig. Aufklärung u. s. w. Bd. I, S. 96. 97.

2) Ebend. S. 100f. — Schwabe, Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlsstreites, Leipzig 1887.

3) S. oben S. 43 u. S. 448.

4) Meine Geschichte u. s. w. a. a. O.

5) S. Schwab, Johann Gerson, S 550.

6) De unitate ecclesiae § 74, tom. XII, 488.

7) S. Augustinus veritatis evangelico-catholicae in potioribus fidei controversiis testis et confessor contra Bellarminum et alios insertis etiam suo loco quaestionibus Jansenio-Norisianis vindicatus studio et labore Antonii Reiseri. Francofurti 1678 Fol.

8) Ich will hier von der neueren Litteratur absehen.

aber immer noch nicht genug zur Ermittelung einer befriedigenden Erkenntnis. Dazu mitzuwirken, hätte ich wohl die Neigung, aber ihr zu folgen mufs ich mir versagen. Selbst wenn ich die Untersuchungen angestellt hätte, welche zu diesem Behufe notwendig wären, müfste ich in Rücksicht auf den mir hier zugemessenen Raum von der Veröffentlichung derselben abstehen.

Die in den Jahren 1830—1870 viel gebrauchten Phrasen „Augustin ist der Vater des evangelischen Protestantismus, Pelagius der des Katholicismus“ werden heutigen Tages wohl noch selten gelesen. Die Unhaltbarkeit derselben ist seitdem erkannt, — aber auch die *particula veri* in jenen Sätzen.

Die deutsche Reformation ruht zuhöchst auf dem „evangelisch Neuen“, was Luther erlebt, — gelehrt hat, — auf Originalem, nicht auf Entlehntem. Aber richtig bleibt doch, dafs der historische Luther den ausdrücklichen Selbstbekenntnissen gemäfs Augustiner (im dogmatischen Sinne) gewesen in einem Grade, dafs man sagen mufs, niemand könne beweisen, dafs er, was er geworden, ohne Augustin geworden. — Ich mufs bitten, mich nicht mifsverstehen zu wollen. Nicht das ist die Meinung, Luther wäre durch unseres Autors Schriften zum Reformator ausgebildet, — wie könnte diese Ausbildung überhaupt durch Bücher bewirkt werden! — sondern der Augustinismus sei ein Mittel der Deutung der Erfahrungen seines religiösen Selbstbewufstseins, seiner Lehre gewesen. Dies kann ja evident bewiesen werden nicht blofs durch Erinnerung an seine eigenen Erklärungen, sondern auch durch Analyse mancher seiner und Melanchthon's Schriften. Dafs der letztere Augustin's Theologie hier und da idealisiert, ist ebenso gewifs als das andere, dafs er und Luther, durch jene partiell beherrscht, die neue Lehre mit dem alten augustinischen Begriffsapparate verarbeitet haben. Aber darin haben beide nicht geirrt, dafs sie dort echt Evangelisches zu erkennen meinten. Die Methode, Stellen dieser Art als nicht in Betracht kommende Inkonsequenzen zu eliminieren, durch Vergleichung mit dem Katholischen in dieses umzudeuten, habe ich schon oben

S. 55 verurteilt, — den nach meiner Meinung richtigen Maſsstab angedeutet. Wir haben ein Recht uns zu freuen über die herrlichen Bekenntnisse inbetreff des Heilswertes des Kreuzes Christi, der Gnade Christi, der Natur des Glaubens, der Macht der Sünde, der Leugnung der mittlerischen Stellung der Priester, des allgemeinen Priestertums u. s. w., der Auktorität der heiligen Schrift, des Wesens der Kirche, wie dasselbe in dem „zweiten Kirchenbegriff" (s. S. 250) enthüllt ist, und nicht zu trauern über den partiellen Konsensus [1]), — welchen keine noch so künstliche Interpretation wird stören können. Soll denn wirklich dieses oder jenes, weil wir es bei Augustin lesen, darum „katholisch" gemeint, — weil es in der Apologie der Augsburgischen Konfession sich findet, darum „evangelisch" sein? — Das wäre doch in der That ein Urteil einer nichts weniger als kritischen Wissenschaft [2]). Wer die Excerptsätze bei Rothe [3]) liest und sie vergleicht mit dem vierten Artikel der eben genannten Bekenntnisschrift, muſs meines Erachtens zugeben, daſs manche derselben ebensowohl in dieser vorkommen könnten. Ja ich vermute, daſs jemand, der nicht eine ganz genaue, sondern nur eine ungefähre Kenntnis der in Rede stehenden Urkunde hat und jene Excerpte ohne Angabe des Verfassers lesen würde, leicht dazu verführt werden dürfte, jene für aus der Apologie entnommene Thesen zu halten. — Ich wiederhole also: fragmentarisch, aber wirklich Evangelisches ist in Augustin.

8. Und daneben jenes andere, was § 5 charakterisiert

1) Den Erörterungen bei Kattenbusch, Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen (Gieſsen 1883), S. 59 u. sonst stimme ich nicht bei.

2) Wohl aber ein inquisitorisches Verfahren. Die Natur der individuellen Frömmigkeit, — das Getriebe des Seelenlebens wird keine „Forschung" (— was alles soll heutigen Tages nicht erforscht werden, „evident" [s. meine Geschichte der religiösen Aufklärung Bd. I, Vorrede, S. XIII] erforscht sein! —) jemals entdecken; was „katholisch", was „evangelisch" von ihm geglaubt worden, jemals ermitteln.

3) Die Anfänge der christlichen Kirche u. s. w. S. 692.

worden, — also ein Wirrwarr der Gedanken in dem nämlichen Manne, welcher dessen Bedeutung in Frage zu stellen scheint! — In der That wäre die Folgerichtigkeit und Beständigkeit des Urteils das sichere Kriterium, an welchem jene abgeschätzt werden müfste, dann könnte man hinsichtlich der Leistungen des Bischofs von Hippo Regius nur eine geringe Vorstellung gewinnen. Aber mir ist im Gegenteil ein Auseinandergehen (selbstverständlich nicht jedes Auseinandergehen) der Intentionen eines Theologen ein Beweis für den Reichtum des Geistes, für das Ringen und Arbeiten zu dem Zweck, den Gehalt des christlichen Glaubens zu erheben, — für den Tiefsinn des Christen, der sich nicht genügt in seinen „Werken", auch nicht in seinen wissenschaftlichen. — Ich frage, bei wem sind Einseitigkeiten, ja Widersprüche häufiger als bei Luther? — Wer aber wagt sich diesem zu vergleichen? — Augustin steht nach meinem Dafürhalten mehrere Stufen unter ihm, aber seine Genialität ist wenigstens eine ähnliche. Wir schränken die Gröfse des einen wie des anderen nicht ein, wenn wir in der wissenschaftlichen Darstellung die Differenzen der Lehre anerkennen und zum präzisen Ausdruck bringen, statt zu versuchen, dieselben zu neutralisieren, um ein „harmonisches System" herzustellen. Dies Unternehmen würde ebenso verkehrt sein als das andere, seine Aussagen einer fortwährenden Zensur zu unterstellen, eine — durch eine „fertige" Theologie geleitete — tendenziöse Kritik zu üben. Die höchste Aufgabe kann nur sein, — nicht die eigenen Gedanken in den Text dieser Schriften einzutragen, sondern seine Person im Zusammenhange mit ihrer Geschichte, mit der Kirchen- und Kulturgeschichte der Zeit, seine Lehren unter Berücksichtigung ihrer Voraussetzungen [1]) (d. h. ihrer historischen Bedingtheit), wie ihrer (gradweisen) Originalität nach zu verstehen [2]), — was freilich ohne

---

1) Vgl. Harnack, Theologische Litteraturzeitung, Jahrg. 1883, S. 126. Hollenberg, Religion und Kultur (1867), S. 67.

2) Vgl. Rothe, Vorlesungen über Kirchengesch. u. s. w. Bd. I, S. 8. 9. Ohne Verständnis des Christentums ist auch das Verständ-

Kritik nicht möglich ist. Aber diese, welche, was das Theologische angeht, an dem biblischen Evangelium die Norm hat, wird — ich möchte sagen — in nur mittelbarer Weise zu üben sein, nicht in kleinlicher, gegen die geschichtlichen Verhältnisse sich gleichgültig verhaltenden Weise, nicht zu dem Zwecke, dem grofsen Manne, als wäre er ein Schulknabe, Lektion zu erteilen, sondern nur insoweit als notwendig ist, die (philosophische, theologische) Schätzung des Wertes seiner Lehre vorzubereiten. — Indessen sie setzt doch der Natur der Dinge nach das volle Verständnis, dieses die umfassendste Kenntnis voraus. Aber wie eifrig wird in Zukunft noch gearbeitet werden müssen, ehe man der einen wie des anderen sich wird rühmen können! — Wir bedürfen vor allen einer neuen kritischen Ausgabe der Werke, — die Wiener Akademie wird uns hoffentlich bald eine solche schenken, — weiter der Forschungen über die Latinität, einer Revision der Chronologie der Briefe, fortgesetzter Untersuchungen über die Kultur- und sozialen Verhältnisse in Nordafrika [1]), insbesondere über die Rhetorenschulen hier wie in Rom und Mailand, weiterer Beiträge zur allseitigen Würdigung seiner Philosophie und ihrer Quellen [2]), endlich spezieller Studien über hier nicht weiter zu bezeichnende theologische Materien.

Erst wenn diese und ähnliche Arbeiten vollendet sein

---

nis seiner geschichtlichen Entwickelung durchaus unmöglich; jenes Verständnis aber kann sich nur ergeben dem, der persönlich darin steht, in dem christlichen Leben. Für den draufsen Stehenden verzerrt sich die Geschichte der christlichen Kirche notwendig zur ekelhaften, widerwärtigen Karrikatur. Was sie eigentlich bewegt, ist für sein Auge gar nicht erkennbar; er kann darin nichts anderes entdecken als ein Getriebe der schlechtesten Leidenschaften und des blindesten Wahnes. Nur ein Christ, der es von ganzem Herzen ist, kann eine Kirchengeschichte geben.

1) Saint-Marc Girardin, L'Afrique au temps de Saint Augustin. Revue des Deux-Mondes 1842. 1851.

2) In dieser Beziehung ist bereits Treffliches geleistet bei Nourisson, La philosophie de Saint Augustin. Deuxième édition (Paris 1866), tom. II, 101—152. — Ebendas. p. 153 über den Einflufs auf das siebzehnte Jahrhundert.

werden, würden meines Erachtens die Materialien, die Vorbedingungen zu einer Monographie vorhanden sein. Eine herrliche Aufgabe für einen Kirchenhistoriker, — eine grofse! — Nur ein Gelehrter, welcher wesentlich mehr ist als dies, ein mit umfassender philologischer, philosophischer, historischer, theologischer Bildung ausgestatteter Autor, — ein solcher, welchem das, was er von Suchen und Seelenkämpfen hört, nicht wie eine Fabel klingt, — der beides aus eigener Erfahrung kennt, ein Mann des Scharfsinnes und des Tiefsinnes zugleich, — ein vielgeübter stylistischer Meister wird das leisten können, was mir vorschwebt.

Ob es unter den Zeitgenossen jemanden giebt, der die Befähigung sich zutraut, ihm, der in beiden Konfessionen [1]) einzigartige Sympathieen erweckt, — dessen Name aller Irrungen, aller Härten, aller Widersprüche der Lehre ungeachtet im Bereiche beider mit Bewunderung wird gepriesen werden, wenn der der meisten seiner Kritiker längst vergessen ist, — ein biographisches Denkmal dieser Art zu errichten? — Möchte ich die Errichtung desselben noch erleben! —

1) Feuerlein, Über die Stellung Augustin's in der Kirchen- und Kulturgeschichte. Historische Zeitschrift, herausgegeben von Sybel, Bd. XXII, S. 270—313.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

GENERAL LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA—BERKELEY

RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

15Mar55BP
MAR 1 1955 LU
15Jul'55WM
IN STACKS
JUL 1 1955
JAN 26 1956 LU
12Jul'56RF
REC'D LD
NOV 18 1957
24Sep'58JT
REC'D LD
SEP 25 1958
OCT 25 1979
REC. CIR. JUN 6, 1979
RET'D APR 6 1982
MAY 6 1982

LD 21-100m-1,'54(1887s16)476

Digitized by Google